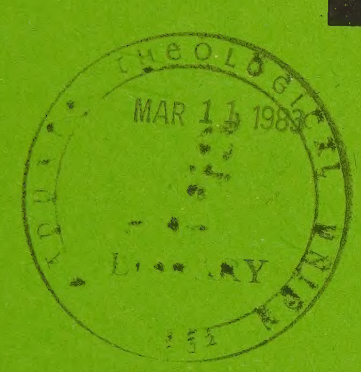
vue de réflexion théologique

21

1982



חָכְמָ

OKHMA

raint̶e du SEIGNEUR est le commencement de la sagess

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription du mot hébreu "sagesse".

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon

IMP. ICHTHUS - 30420 CALVISSON - (66) 01 25 32

L'union du croyant au Christ

par Henri Blocher

En attendant de publier la suite de ses réflexions sur le problème du mal prévue pour le numéro 22, le professeur H. Blocher présente ici une étude sur le principe de l'application du salut, « bonnes feuilles » du fascicule à paraître bientôt de La Doctrine du péché et de la rédemption *(Fac-étude, Vaux-sur-Seine).*

Sur la manière d'exposer la sotériologie au sens étroit, l'Ecriture ne semble pas donner d'indication très nette ; son vocabulaire garde d'ailleurs l'élasticité du langage quotidien, et n'atteint pas (pour la plupart des termes) à la précision et la fixité du langage « technique ».

Les dogmaticiens se contentent en général de suivre *l'ordo salutis* : l'enchaînement (logique plus que chronologique) des « événements » majeurs de l'application. Les luthériens font se suivre : vocation, illumination, conversion, sanctification, union mystique. (1) Les réformés détachent la régénération, qu'ils ont tendance à placer haut dans leur liste, mais ne se conforment pas à un modèle unique (2). L'ordre proposé par le baptiste arminien E.H. Johnson se recommande par sa netteté logique, en harmonie avec le synergisme :

> *D'abord, les conditions du salut individuel :* à savoir, les conditions divines, l'élection et la vocation ; les conditions humaines, la repentance et la foi ; *deuxième, le contenu du salut individuel* : à savoir, la justification, la régénération, et les aspects humain et divin de l'édification, c'est-à-dire la sanctification et la persévérance (3).

Sans conclure que l'ordre serait indifférent, on peut penser que les variations des maîtres renommés laissent une grande marge de liberté aux disciples d'aujourd'hui.

Deux arrangements plus ambitieux attirent cependant l'attention et méritent qu'on les signale. Conçus indépendamment l'un de l'autre (croyons-nous) ils se ressemblent par la puissance architecturale et l'effort pour établir des corrélations entre les éléments de *l'ordo salutis* et

---

(1) *Cf. K. Hase Hutterus redivivus. Dogmatik der evangelisch - lutherischen kirche (Leipzig :* Breitkopf & Hartel, 18487), p. 280

(2) BERKHOF *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1946).

(3) *An Outline of Systematic Theology* (Philadelphie : American Baptist Pub. Soc., 1903), p. 243.

l'analyse du péché, les vertus théologales, les trois offices christiques ; dans le second, celui de Karl Barth, tout procède de la christologie (comme on pouvait l'attendre).

Herman Bavinck (1854-1921) propose la répartition suivante, que nous résumons dans un tableau schématique (4).

LE MAL HUMAIN	L'ORDO SALUTIS	LA REFERENCE AU SAINT-ESPRIT	LES VERTUS THEOLOGALES	LES TROIS OFFICES
la coulpe	la justification l'adoption	l'illumination	la foi	l'office prophétique
la souillure	la régénération La sanctification	le renouvellement	l'amour	l'office sacerdotal
la misère	la libération la glorification	la préservation (le sceau)	l'espérance	l'office royal

Karl Barth dispose toute sa doctrine de la réconciliation selon des divisions comparables, en ajoutant la colonne christologique dont il déduit sa doctrine du péché, et en traitant les termes de *l'ordo salutis* classique comme « appliqués » déjà à tous les humains, indépendamment de leur foi personnelle (5).

JESUS-CHRIST	LE PECHE	L'APPLICATION **(Zueignung)** A TOUS	L'APPROPRIATION **(Aneignung)** SPIRITUELLE	LES VERTUS THEOLOGALES	LES TROIS OFFICES
Dieu **(abaissé)**	orgueil	la justification	l'éveil	la foi	l'office sacerdotal
Homme **(élevé)**	inertie	la sanctification	la vivification	l'amour	l'office royal
Dieu-Homme **(garant)**	mensonge	la vocation	la mission	l'espérance	l'office prophétique

La simple confrontation des deux tableaux suggère la fragilité des rapprochements proposés : non qu'ils manquent en eux-mêmes de soutien biblique, mais parce que des rapprochements différents rivaux paraissent également fondés ! Dans l'organisme complexe de la vérité

(4) Nous recueillons les données de BERKHOF, pp. 418s.

(5) BARTH présente lui-même le résumé, dans la 4e partie du § 58 de la *Dogmatique* (IV, 1*, pp. 135-163).

révélée, chaque élément est solidaire de tous les autres ; on peut donc multiplier les inter-connections. La faiblesse des *choix* de Bavinck et Barth, c'est qu'aucun ne l'emporte dans la comparaison entre eux, et avec d'autres qu'on imaginerait. Le rangement à trois tiroirs sent quelque peu l'artifice. Les thèses de Barth sur la christologie antérieure à la doctrine du péché et sur l' « application » à tous ne sont pas recevables. La division de Bavinck entre « souillure » et « misère » du péché ne convainc guère, du moins si on en veut faire une poutre maîtresse de la construction. Nous ne nous laisserons donc pas séduire par l'exemple des deux géants de la dogmatique au XXè siècle,le Hollandais et le Bâlois.

I. Le « noyau » de l'opération

L'oeuvre d'application nous paraît comporter un *noyau* (une « âme » au sens concret), duquel on voit rayonner ensuite les lignes principales. Ce noyau, sans contredit, c'est *l'union à Jésus-Christ.* Comme l'a discerné Calvin, fondant sur cette vérité toute sa sotériologie, « rien de ce qu'il possède ne nous appartient... jusqu'à ce que nous soyons faits un avec luy. » (6) Par cette union la grâce du Chef peut découler sur les membres.

1. Données bibliques

a) *Le témoignage des prépositions*

Les prépositions qu'emploie le Nouveau Testament pour caractériser la relation du croyant avec son Seigneur et Sauveur suggèrent une union intime avec lui. Paul parle tantôt de « Christ en nous » et tantôt de nous « en Christ », et cette combinaison (dont Jean donne l'équivalent, cf. Jn 17, 21-23) implique une communion très étroite. Albert Schweitzer estimait l'« avec Christ » plus primitif et fondamental (7). Il faut, en tout cas, souligner l'importance de la préposition « avec » dans les textes pauliniens, souvent préfixée au verbe par l'apôtre ; A.H. Strong rappelle « The Seven Togethers » : le croyant a été « co-crucifié » avec Christ (Ga 2,20) ; il est mort avec lui (Col 2,20) ; il a été « co-enseveli »

(6) *Institution chrétienne,* II, 1,1.

(7) *La Mystique de l'Apôtre Paul,* trad. par Marcelle GUERITOT (Paris : Albin Michel, 1962), p.111.

(Rom. 6,4) ; « co-vivifié » (Eph 2,5) ; « co-ressuscité » (Col 3,1) ; il doit « co-souffrir » (Rom8,17) ; il sera « co-glorifié » (ibid) (8). Que l'union se fasse avec le Christ *dans les phrases* de son « exode » (pour parler comme Lc 9,31) nous signale la dépendance de l'oeuvre subjective à l'égard de l'oeuvre objective, et devra recevoir une interprétation plus précise : c'est d'abord sur le fait même de l'union que porte l'accent.

b) *L'enseignement des illustrations*

Les analogies, allégories, métaphores, de l'Ecriture confirment l'importance de l'union ; en outre, elle en font briller les facettes diverses. Nous rencontrons plusieurs des expressions bibliques du lien d'appartenance liant Jésus-Christ aux siens : Jésus-Christ est le Berger de ses brebis, le Roi de son peuple, le Maître de ses amis, l'Epoux de l'Epouse, la tête de son corps, l'Adam nouveau de la nouvelle humanité. Les trois premières figures soulignent le caractère social de l'union, et la structure *d'autorité* qui s'y trouve instituée. Ce dernier point est aussi en cause quand on dit le Christ Epoux et Tête ou Chef (« Tête » et « corps » interviennent d'ailleurs au sens matrimonial) ; mais l'intimité de l'union, sa totalité de communion d'amour, et le partage d'une seule et même vie, sont mieux en évidence. Le rôle d'Adam, de Chef d'humanité, implique la représentation juridique, et la détermination de la nature humaine elle-même dans l'union considérée ; on obtient sur l'union le point de vue de l'histoire universelle.

D'autres figures éclairent la même vérité centrale. Calvin a spécialement remarqué celle du vêtement (Ga 3,27 ; Rm 13,14) ; (1) outre la conjonction intime, elle paraît signifier la communication de *statut* (en particulier de la justice du Christ), l'« investiture » opérée par l'union, et peut-être l'assimilation à Jésus-Christ dans ses *sentiments*. En effet, le vêtement symbolisait le rang social, la « raison » sociale de l'individu, mais aussi ses sentiments profonds : de telle sorte que le plus extérieur symbolise le plus intérieur, et que nous sommes exhortés à nous « revêtir » de miséricorde ou d'humilité (Col 3, 12 ; 1 Pi 5,5). La *conformation* à

---

(8) *Systematic Theology* (Philadelphia : Judson Press, 1907), p. 803.

(9) *Supra*, ch. II, D § II, 1.

(1) Il la cite deux fois dans le premier chapitre, *Institution* III, 1, 1 et 3.

Jésus-Christ est expressément en cause quand on le voit uni à ses frères comme le Premier-Né (Rm 8,29) ; la communauté « génétique » de notre nature également (Hé. 2,11). L'image de l'édifice avec sa pierre angulaire ou fondamentale (1 Pi. 2,4ss ; Ep 2,20ss ; cf 1 Co. 3,11 et Mt 16,18) fait apparaître le thème de la *croissance*, l'engagement de l'union dans un devenir progressif, aussi évoqué avec l'image du corps (Ep 4) ; elle montre aussi dans le Christ le *critère* décisif, car la pierre angulaire est « la pierre taillée à l'avance, qui assure l'unité de la construction et sert de « pierre-preuve » pour vérifier si l'édifice a été exécuté selon les stipulations de l'architecte (2) ». L'allégorie de la vraie Vigne, avec ses sarments (Jn 15,1ss), émeut par sa beauté et nourrit la méditation de ses richesses ; elle dit la communion vitale qui s'établit durablement, elle insite sur la *production du fruit*, à la gloire de Dieu, et, sous la figure de l'émondage, annonce que l'union ne va pas sans la sanctification ; surtout, on ne peut pas douter de la référence aux nombreux passages de l'Ancien Testament, en particulier Jérémie 2,21 et le Psaume 80, qui montrent en Israël la Vigne de l'Eternel : Jésus est le véritable Israël, et les croyants le sont en lui (3). Certains voient en Jean 15 une allusion à l'eucharistie (avec le vin, fruit de la vigne) ; la thèse n'est pas fondée (le fruit est de l'ordre des oeuvres, le Christ communique plutôt la sève si on suit l'allégorie); cependant, elle donne l'occasion de remarquer que le symbolisme de la Cène, préparé par Jean 6,parle aussi,avec quelle éloquence! de l'union du croyant au Christ (Jn.6,56);l'accent conjoint est double : la Croix et la communauté.

c) *Les conditions et la réalisation*

« Dès avant la fondation du monde », les bénéficiaires du salut sont élus « en Christ » (Ep 1,4) : considérés comme unis à lui. La condition

---

(2) F.F. BRUCE, *This Is That*, The New Testament Developement of Some Old Testament Themes (Exeter : Paternoster Press, 1968), p. 65.

(3) Cf. Anne (*sic* pour Annie) JAUBERT, « L'Image de la Vigne (Jean 15) », in OIKONOMIA : *heilsgeschichte als Theme der Theologie Festchrift* O. Cullmann (Hambourg et Bergstedt : Herbert Reich Ev. Verlag, 1967), pp. 93-99 (spécialement p. 94). Il nous semble seulement que Mlle Jaubert écarte trop durement les références d'Es 5 et 27, et des paraboles de Jésus dans les Synoptiques, parce qu'il y est question de « vignoble » et non du plant unique, alors qu'elle reconnaît : « Encore qu'*ampelos* puisse parfois signifier vignoble, et que les images de la vigne et du vignoble, soient évidemment très proches et facilement confondues...»(p.93) L'allégorie de l'Olivier-Israël en Rm 11 est très proche de Jn 15 (avec le même retranchement des rameaux qui ne portent pas de fruit), mais, en Rm 11,Paul ne fait pas apparaître le caractère christologique du *verus Israël* (c'est en Ga 3 qu'il le fait,sous la dénomination de «postérité d'Abraham»).Louis BOUYER, *Le Quatrième Evangile* (Casterman,1963 (5),p.203,suppose qu'en Jn 15 Jésus «a devant lui le fronton du Temple où une vigne, symbole d'Israël,étalait ses banchages»: le symbolisme est en situation.

préalable, souverainement déterminante, de l'union, c'est qu'elle est comprise dans le Dessein selon lequel tout s'accomplit, et il est sain de rappeler que toute séparation entre les élus et leur Chef dans la réflexion sur le décret de la rédemption fausse l'appréhension de ce dernier. Il faut prendre garde, toutefois, à un autre danger : celui d'estomper la distinction, pour Dieu même, du *projet* et de sa réalisation. Notre élection « en Christ » ne signifie pas une union de fait, déjà, d'un mode caché, difficile à dire, sous une forme inchoative... : non, il s'agit plus sobrement d'une union projetée, dont la futurition est décidée mais qui n'est pas encore. (4)

L'incarnation du Fils et sa mission accomplissent le Dessein. En participant à la chair et au sang, comme les « enfants » captifs qu'il est venu s'associer (Hé 2,14), en se chargeant de leurs péchés, en se faisant ainsi leur représentant et leur substitut, le Verbe divin s'unit effectivement à ceux qu'il est venu sauver. Cependant l'union n'est encore effective que de son côté, ou plus exactement : n'est réalisée que la part de l'union nécessaire à l'oeuvre objective, l'entrée dans le genre humain, et Jésus est traité comme le Chef des élus *en vue de* l'union qui sera opérée par la suite. Jésus est « séparé des pécheurs » (Hé 7,26) tant que ceux-ci demeurent dans leurs péchés. En parlant de ses parents qui « ont été en Christ avant (lui) » (Rom.16,7), Paul montre bien que l'inclusion unitive attend l'évènement subjectif et n'existe pas encore au moment de la croix et de la résurrection (5).

---

(4) Nous visons ce qu'on peut appeler très généralement une tendance « barthienne » à décrire comme réalité existante dans l'éternité (non sans équivoque) ce qui est inscrit dans le décret divin. L'orthodoxie a parfois été tentée de ce côté-là, peut-être à cause de la notion d'éternité héritée des Grecs. Même l'excellent L.. BERKHOF, qui résiste à la confusion entre le conseil de Dieu et sa réalisation dans le cours de l'histoire, unse d'un mot qui ne paraît pas le mieux choisi : il parle de ce qui est seulement « idéal » dans le conseil de Dieu, de la justification qui existe « ideally » (p 518 ; ailleurs encore, comme p. 522, cet « ideally » revient) ; ces termes ont pour nous saveur trop platonicienne, et suggèrent comme une sorte d'existence aux choses projetées avant qu'elles ne soient réellement...

(5) De nouveau, nous nous opposons à l'effort barthien pour résorber le subjectif dans l'objectif, et inclure tout homme en Christ indépendamment de la foi. De nouveau, nous signalons aussi une ambiguïté qui nous semble inutile chez le très orthodoxe (et précieux) John MURRAY : « The Agency in Definitive Sanctification ", in *Collected Writings* II, p. 293 qui suggère que « puisque les siens étaient en lui (Christ) quand il a remporté la victoire et exécuté le jugement, on doit aussi les concevoir, de quelque façon mystérieuse... mais réellement par constitution divine, comme étant aussi morts au péché et comme ayant été ressuscités en nouveauté de vie ». La notion de représentation substitutive ne suffit-elle pas à rendre compte des textes, à définir en quel sens nous sommes morts en Christ à la croix ?

C'est le ministère de l'Esprit d'unir au Christ par cette union qui est l'âme de *l'applicatio salutis.* En ayant son Esprit seulement on appartient à Jésus-Christ (Rm 8, 9b). C'est à lui qu'est appropriée la *communion*(2 Co. 13,13). Le texte le plus frappant semble être celui de 1 Corinthiens 6,17 : de même que l'union sexuelle fait des deux « une seule chair », celui qui s'attache au Seigneur est « un seul esprit » (avec lui). Il ne s'agit pas de fusion substantielle indifférenciée (dans la chair même la distinction des sexes subsiste .), mais d'une communion dont l'apôtre indique la forme : à l'Esprit du Christ notre esprit est intimément conjoint. Plus loin, il confirme que le « baptême » dans l'Esprit nous fait membres du corps du Christ (1 Co. 12,13). Si l'union des croyants avec le Christ reflète l'union du Père et du Fils (Jn 17, 21.23), on peut rappeler qu'en théologie trinitaire le Père et le Fils sont un *dans l'Esprit.*

d) *L'inhabitation trinitaire*

La grâce de l'union au Christ,opérée par le Saint-Esprit,«se dilate» en grâce d'habitation du croyant par la Trinité divine elle-même. Cette thèse de foi parfaitement établie, formule de notre plus glorieux privilège, fait, cependant, surgir deux questions délicates : comment concevoir l'habitation spéciale du Dieu omniprésent par essence ? Et cette habitation a-t-elle pareillement rapport aux trois Personnes de la Trinité, ou particulièrement au Saint-Esprit ?

Le langage de l'Ecriture se vide de sens si l'on ne distingue pas divers degrés ou modes de présence. Comme Créateur et Soutien, Dieu est présent dans tout ce qu'il a créé ; son inhabitation des rachetés implique une autre présence, autre aussi que la présence divine dans le Christ. Saint Thomas d'Aquin définissait la présence accordée aux âmes justes comme celle de l'Objet des facultés (surnaturellement habilitées) de l'intelligence et du vouloir,présence du «connu dans le connaissant et aimant : aussi dit-on qu'elle est *avec lui.* » Cet « avec » de la té, Dieu est dans les créatures mais « elles-mêmes ne sont point *avec Dieu.* Mais la créature raisonnable atteint par la grâce à Dieu en le connaissant et aimant : aussi dit-on qu'elle est *avec lui.*» (6) Cet « avec » de la connaissance et de l'amour marque la nouveauté de la présence d'habitation. Les théologiens catholiques débattent des conditions métaphy-

---

(6) Citation du *Commentaire des Sentences* I, dist. 37, faite par H.F. DONDAINE dans « L'Appendice II » du fascicule *La Trinité*, t. II de la Somme théologique (Paris-Tournai-Rome : Desclée, 1950 (2)), p. 443, appendice portant sur la Q. 43 (Ia) qui traite de notre sujet.

siques de la présence d'Objet aimé (7). Nous nous bornerons à suggérer que « présence », en général, doit s'interpréter comme assez proche de « don de soi » : être présent sous quelque rapport, c'est s'offrir en « présent » sous le même rapport ; Dieu est présent spécialement pour les croyants parce qu'il se donne à eux comme la source de leur vie nouvelle, le Dieu de l'alliance éternelle et réconciliatrice.

L'habitation divine est-elle simplement de la Trinité, sans différence entre les Personnes, ou plus étroitement liée au Saint-Esprit ? Le P. Galtier, qui choisit pourtant le premier terme de l'alternative, reconnaît :

> Le langage de l'Ecriture est des plus expressifs. Ce n'est pas une fois en passant, par allusion, que le bienfait de la présence divine en nos âmes est rattachée à la venue en elles de la troisième Personne. Là même où le fait de cette présence est le plus nettement enseigné, c'est constamment et dans les termes les plus formels qu'il est mis en rapport particulier avec le Saint-Esprit. (8)

Denys Petau (1583-1652), s'appuyant sur le fait scripturaire et sur l'usage patristique, « a pensé que l'âme juste est unie proprement à la personne du Saint-Esprit, les deux autres Personnes n'étant là que par concomitance » (9). M.J. Scheeben (1835-1888), précurseur du retour aux sources dans la théologie catholique, a plaidé dans le même sens. L'opinion majoritaire dans la tradition (catholique : les protestants ne se sont guère engagés dans le débat) a plutôt préféré l'opinion contraire. L'adage dogmatique sur les oeuvres externes de la Trinité *indivises*, considérées par plusieurs comme causées par *l'essence* divine, a pesé lourd ; mais aussi certains textes bibliques. Ceux qui parlent de l'habitation du Christ sont en grand nombre. Jean 14,23 associe expressément la venue du Père à celle du Fils, pour qu'ils fassent leur demeure

---

(7) Cf. la discussion de DONDAINE, *ibid.*, pp. 439-449, et Ch, BAUMGARTNER, *La Grâce du Christ* (coll. « Le Mystère chrétien » ; Tournai : Desclée, 1963), pp. 181-189. La théorie de Vasquez (1551-1604) semble réduire la nouveauté de l'inhabitation à la causation des effets de grâce crée. Suarez (1548-1616), plus satisfaisant, insiste sur l'amitié divine, mais n'explique pas qu'il y a présence. Jean de Saint-Thomas (1589-1644) s'appuie sur la présence d'immensité et loge la nouveauté dans la saisie qu'en fait l'âme croyante, connaissance aimante « quasi expérimentale » ; Dondaine se rallie à cette solution (rénovée par A. Gardeil). Baumgartner croit nécessaire de suivre le P. de La Taille et Karl Rahner en introduisant « une causalité quasi formelle » de Dieu à l'égard de l'âme qui le connaît.

(8) *L'Habitation en nous des Trois Personnes* (Rome, 1950), p. 11, cité par Ch. BAUMGARTNER, p.190

(9) DONDAINE, p. 439

chez celui qui garde la parole de Jésus ; l'apôtre Paul semble aussi avoir en vue une habitation du Père quand il déclare que les chrétiens constituent le temple du Dieu vivant (2 Co 6,16), puisqu'il cite tôt après une parole « paternelle » (v. 18).

Le principe des oeuvres trinitaires indivises interdit, à notre sens, de séparer ; mais des relations distinctes avec les Personnes distinctes restent possibles. La théologie thomiste récente elle-même, devenue plus personnaliste, le reconnaît (1). La question de la portée des énoncés du Nouveau Testament n'est donc pas tranchée d'avance : le Père et le Fils habitent-ils *comme* l'Esprit ou *par* l'Esprit ? En dehors de Jean 14,35, jamais n'est mentionnée de venue du Père qui est « dans les cieux », qui siège sur son trône : cela suggère qu'ici le Père vient *en la personne de son Esprit.* Ne doit-on pas comprendre la même chose du Fils, puisqu'il annonce une absence, un remplacement par l'Autre Paraclet ? L'expression et la logique de Paul, en Romains 8,9.10, font comprendre que « Christ est en vous » n'est qu'une autre formulation pour « l'Esprit de Dieu habite en vous » (ce qui signifie « avoir » l'Esprit de Christ) (2). Eph. 2,22 paraît donner la précision souhaitée : «... habitation de Dieu en Esprit ». Si l'habitation était indifféremment des trois Personnes, pourquoi ne seraient-elles pas, toutes trois, expressément désignées en Jean 14,23 ? Alors que le contexte annonce l'envoi du Paraclet, Jésus au verset 23 ne parle que du Père et de lui-même pour faire saisir que le Paraclet, étant leur Esprit, les rendra présents lorsqu'il résidera dans le croyant. En vertu de l'unité trinitaire, celui qui a vu le Fils a vu le Père (Jn 14,9), bien que le Père dans sa propre personne demeure invisible ; en vertu de la même unité, celui que le Saint-Esprit habite est habité par le Père et le Fils, bien que le Père et le Fils en leurs propres personnes respectives aient leur résidence au ciel. Cette solution, qui met en valeur la Tri-Unité, consolide encore l'attribution que nous avons reconnue de l'oeuvre subjective à l'Esprit.

---

(1) Démonstration de Ch. BAUMGARTNER, pp. 193s.

(2) Les catholiques, en suivant saint Thomas (Ia, Q. 43), affirment une « mission invisible du Fils dans les âmes justes, « bien qu'elle soit moins explicite en l'Ecriture » doit concéder DONDAINE (p. 424). L'attestation biblique, en effet, n'est pas suffisante ! C'est à partir d'une appropriation trop rigide et exclusive de la Sagesse au Verbe-Fils que le thomisme considère que l'illumination de l'intellect requiert une autre mission invisible que celle de l'Esprit (cf. l'argumentation de BAUMGARTNER, pp. 96-100). Ep 1,17s rattache à l'Esprit (de sagesse !) l'illumination des yeux du coeur (= intelligence).

La conversion dans l'Eglise multitudiniste (1)

par Helmut Burkhardt

« L'année missionnaire 80 » qui préoccupe actuellement la chrétienté protestante de la République fédérale d'Allemagne est un événement exceptionnel qui n'avait pas encore eu lieu en Allemagne sous cette forme. Les Eglises protestantes, de toutes dénominations, s'unissent pour une grande action missionnaire dans le but d'apporter l'Evangile à tous les habitants du pays. Le point de départ de cette action est l'observation qui avait été faite en 1918 déjà par un pionnier de la Mission populaire : « L'Allemagne est devenue une terre de mission ». (2) C'est pourquoi le document « Fondement Théologique » de l'année missionnaire assigne comme but particulier à cette action d'ensemble « la conversion de l'individu », (3) ce qui doit permettre l'intégration de celui-ci dans la communauté.

Au même titre que la conversion individuelle,la communauté elle-même peut être considerée comme un fruit de la mission.(4)

---

(1) Conférence remaniée, tenue le 14.1.1980, lors d'une pastorale de l'Eglise évangélique réformée du canton de Berne. In : *Theologische Beiträgen*° 5 (1980) et traduite par Michèle Kammermann.

(2) Ainsi G. Hilbert (1868-1936) d'après H.H. Ulrich, article Volksmission, in : *Evangelischer Gemeindetexiken*,p.520 ; cf *das Vowort des theologischen Grundlegung des missionarischen Jahres 80*, p.2

(3) Theologische Grundlegung...,p. 7

(4) Ibid. p. 8

D'autre part, la communauté est aussi le support de la mission et cela « en tant que groupe et par tous les membres qui la composent ».(5) Cette affirmation, certainement vraie du point de vue *Théologique*,n'est, dans le « Fondement Théologique », qu'une réponse à la question pratique : celle de la participation. (6) D'après la préface, les Eglises nationales se sont jointes aux Eglises libres et à divers groupements missionnaires pour mener à bien l'Année missionnaire ; elles sont donc, elles aussi, des protagonistes de fait de l'Année missionnaire. L'expression «...et partout les membres qui la composent », vaut-elle alors pour les Eglises nationales ? On sait en fait que le pourcentage des personnes ne faisant pas partie d'une Eglise chrétienne est très faible en Allemagne (7) ; comment peut-on donc, dans ce cas, déclarer l'Allemagne, terre de mission ?

Qui est le missionnaire ? Qui doit être évangélisé ? Les expressions du « Fondement théologique » sont certes claires, mais pas assez cependant,vu notre situation actuelle. Une obscurité réside dans la confusion existant entre le sens théologique donné à la communauté et la communauté telle qu'elle existe actuellement dans les églises nationales ou multitudinistes.
Pour mettre fin à cette confusion, il faudrait certainement poser la question du sens véritable à donner au mot conversion. Dans le « Fondement Théologique » ce mot pourrait sûrement trouver une place incontestable dans le contexte d'un chapitre sur la compréhension théologique de la communauté. Mais que se passe-t-il si le mot « conversion » échappe à ce contexte et s'il prend place dans la réalité concrète de l'église, si, dans l'Eglise, on se met à prêcher réellement la conversion ?

La réponse correcte à cette question peut déterminer l'attitude des églises nationales pendant une année d'efforts missionnaires. Ces églises vont-elles réellement devenir des églises missionnaires ? Il serait précieux de retravailler le concept biblico-théologique de conversion, de considérer sa réalité ecclésiale et de mettre cette réalité concrète qu'est la conversion en relation avec la réalité présente de ce qu'on appelle couramment « l'Eglise multitudiniste » (*Volkskirche*). Qu'entend-on, tout d'abord, par cette dernière expression? (8)

---

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Le témoignage de l'année missionnaire ne sera certes pas dissimulé aux membres de l'Eglise catholique, mais ceux-ci ne seront pas considérés, à vrai dire, comme les destinataires de celle-ci.

(8) Voir sur ce thème souvent discuté ces dernières années : Th. Song : *Wie wird die Kirche neu ?* Wuppertal, 1979 (2), pp. 17ss ; W. Huber, *Kirche*, Stuttgart, 1979, surtout pp. 168ss.

Les signes distinctifs de l'Eglise multitudiniste

L'expression « Eglise multitudiniste » est assez récente. F. Schleiermacher l'utilisa d'une manière polémique, l'opposant à l'Eglise d'Etat alors proclamée en Prusse. (9) L'Eglise faisait figure d'îlot démocratique dans une société précisément dictatoriale. Puis l'expression eut sa propre histoire au cours des décennies suivantes et subit différents changements: depuis la conception visant une christianisation progressive du peuple,(10) en passant par l'idée nationale et libérale d'une Eglise,pour ainsi dire,propriété du peuple,(11) jusqu'à la conception technocratique d'une Eglise couvrant tous les secteurs, conçue sur le modèle performant d'une entreprise de service à caractère religieux. (12) En observant les divers aspects présents comme passés de l'expression étudiée (13) et en essayant de garder constamment à l'esprit la réalité décrite à l'aide de celle-ci on peut alors dégager deux caractères de l'Eglise multitudiniste en relation avec le thème de la conversion. (14)

1. — On doit parler d'Eglise multitudiniste, là où la population (ou une grande partie de celle-ci) reconnaît une certaine Eglise, comme son « Eglise traditionnelle ».

2. – De même partout où la tradition veut que l'on baptise les enfants peu après leur naissance pour qu'ils fassent partie de l'Eglise et qu'ils deviennent, d'après l'acception commune, des chrétiens. Cela veut dire que les traditions de l'Eglise et celles du peuple sont parfois identiques.La vie de l'Eglise est alors une partie traditionnelle de la vie du peuple.(15)

---

(9) Huber, *op. cit.* p. 169

(10) Ibid. p. 170 : « L'Eglise auprès du peuple »

(11) Ibid. : «L'Eglise d'un peūple»

(12) Ibid. : « l'Eglise pour le peuple », cf. p. 20

(13) D'après Huber (p.169) « Eglise multitudiniste » (Volkskirche) était dès le début un « concept impliquant un programme théologique », « un concept réformateur ».

(14) Il ne s'agit pas, bien entendu, de décrire ici le phénomène de l'Eglise multitudiniste avec son histoire de manière exhaustive, mais d'indiquer quelques pistes importantes pour notre sujet.

(15) cf Huber (p.21) : « Beaucoup conçoivent encore l'appartenance à l'Eglise et l'acceptation de ses rites (le baptême des enfats en particulier) aussi incontestables que le rattachement à la communauté nationale ». p.107 : « On appartient à l'Eglise, comme on est membre de son peuple et citoyen de son Etat ».

Voilà jusqu'ici un court résumé des conditions dans lesquelles nous vivons, plus ou moins consciemment, au sein de l'Eglise nationale. Ces données *sociologiques* soulèvent un problème *théologique* dès que l'on essaie d'introduire la notion de « conversion » dans l'Eglise multitudiniste. Que peut signifier ce mot dans le cadre des données sociologiques évoquées plus haut ?

La « conversion » (Umkehr) quotidienne (pénitence)

Dans le vocabulaire courant et traditionnel le mot « conversion » *(Bekehrung)* ne joue qu'un rôle très secondaire ; à sa place on utilise plus ordinairement le mot « pénitence » *(Busse)*. On parle de la prédication de la repentance des prophètes ou de l'appel à la repentance de Jésus : et la première des 95 thèses de Luther parle de la pénitence comme fondement de toute la vie chrétienne. Le mot « pénitence » *(Busse)* est pour nous de toute manière grevé par son emploi juridique. Avant l'époque des réformateurs, il était lié à l'idée de châtiment. Aujourd'hui encore le conducteur qui enfreint le code de la route doit payer une amende *(Bussgeld)*. (16) Très tôt pourtant la pénitence a été liée à l'idée de « s'améliorer », c'est pourquoi nous associons habituellement à l'expression « faire pénitence », la pensée pleine de remords d'avoir fait quelque action répréhensible, et donc la disposition à nous corriger et à pratiquer le bien tout à nouveau.

Dans le contexte religieux cela signifierait demander et recevoir le pardon de Dieu pour nos fautes passées afin de rétablir ainsi la relation qui était brisée. C'est dans ce sens que parle Luther dans l'explication du baptême contenue dans son « petit catéchisme » : « le vieil Adam en nous doit, dans une repentance et une pénitence quotidienne mourir avec tous ses péchés et ses convoitises mauvaises».(17)

Les concepts «repentance» et «pénitence» sont presque interchangeables comme ceux de péché et de désirs mauvais. Qu'une telle repentance soit nécessaire s'explique par la reconnaissance du fait que nous péchons quotidiennement et que nous dépendons chaque jour de la grâce et du pardon de Dieu. Ceci est une vérité biblique centrale, à la fois triste et heureuse, expérimentée quotidiennement par le chrétien. Chaque jour nous devons confesser que nous sommes des serviteurs inutiles (Luc 17.10). Ceci, non seulement parce que nous faisons *moins*

---

(16) cf H. Burkhardt : *Die Biblische Lehre von der Bekehrung*, Wuppertal, 1978, p. 9s

(17) Martin Luther, *Oeuvres*, tome VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 180

que ce que le Seigneur attendait de nous, mais aussi parce que nous agissons *contre* sa volonté. C'est pourquoi nous sommes reconnaissants de voir, dans la prière de Jésus, que le pardon des péchés figure à côté de la demande du pain quotidien. Le Nouveau Testament insiste aussi sur le processus répété, de repentance par exemple, les textes de l'Apocalypse 2.5, 16 et 3.3, 19, ou bien de 2 Corinthiens 7.9 : « Je me réjouis non de votre tristesse, mais du repentir qu'elle a produit », et 12.21 (ceux qui ont péché précédemment et ne se sont pas repentis) ; de même la parole de Jésus à Pierre (Luc 22.32 : « toi donc, quand tu seras converti, affermis tes frères »), ainsi que la règle communautaire que Jésus donne à ses disciples (Luc 17.3 :«s'il se repent, pardonne-lui») doivent être comprises dans ce sens.(18) Il est certain que plus nous vivons avec le Christ,plus nous mesurons l'âbîme qu'est notre coeur et notre attirance pour le péché: «si nous disons que nous n'avons pas péché :nous nous séduisons nous-mêmes » (1 Jean 1.8). Mais « si nous confessons nos pêchés, il est fidèle et juste pour nous les pardonner, et pour nous purifier de toute iniquité » (1 Jean 1.9).

Tous les exemples bibliques ont quelque chose en commun : en parlant de la repentance et de la conversion, ils présupposent que les destinataires sont déjà *chrétiens*. Ce n'est pas au travers de cette repentance qu'ils deviennent chrétiens : ils le *sont* déjà depuis longtemps. Ceci vaut pour les destinataires des épîtres de Paul ou pour les disciples dans les paroles de Jésus. Il n'est nulle part question de devenir chrétien, mais de le rester : de réaliser et de garder la foi dans sa vie quotidienne. C'est justement cette différence, entre devenir et être chrétien, qui est fondamentalement contestée par beaucoup. Etre chrétien et le rester serait, d'après eux, un continuel devenir. Ceci serait la « repentance » et la «conversion». Cette conception est présentée, par exemple, par la théologie dialectique et, plus particulièrement, par son fondateur, K. Barth. Déjà, dans son exégèse de l'épître de Paul aux Romains, il commente les paroles de Paul : « le salut est maintenant plus proche de nous que lorsque nous avons commencé à croire » ; de cette manière « croire ne peut pas être un fait, une chose, qui commence puis continue d'être. Le commencement, le miracle, la création sont confrontées à *chaque instant* à toutes les étapes de la foi ». (19)

Les textes plus tardifs de Barth parlent, en principe, de la même manière. Par exemple, au cours d'une discussion sur le sujet de la conversion dans sa *Dogmatique*, il interprète l'impossibilité d'une deuxième

---

(18) cf. v.32

(19) K. Barth : *Epître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1967 p.470 - Rm 15 : 11.

repentance en Hébreux 6 par le fait qu'il ne peut pas y en avoir une première, puisque la conversion est un processus toujours renouvelé, qui dure toute la vie et que chaque instant est un recommencement radical. (20)

La différence entre devenir et être chrétien est aussi refusée par la théologie libérale, mais pour une autre raison. Etre chrétien ne peut être qu'un constant effort pour le devenir (selon la conception humaniste de l'éducation). (21) Ici, également, on peut parler de repentance et de conversion, mais seulement dans le sens d'un événement toujours à nouveau nécessaire. Cependant, si on demandait aux défenseurs de ces deux théories quelle est leur religion (par exemple pour l'état civil), ils répondraient sans hésiter qu'ils *sont* chrétiens. Mais une telle affirmation sous-entend, logiquement, qu'on est devenu une fois chrétien, à moins qu'on suppose l'invraisemblable, c'est-à-dire qu'on l'a toujours été.

Mais un tel événement est à peine mis en relation avec ce qu'on pourrait appeler « conversion». A la limite, il n'est pas qualifié, théologiquement. Il semble que la différence entre chrétien et non-chrétien n'ait ici que peu de poids au point de vue théologique. Ce fait s'explique dans la théologie dialectique car, pour elle, « en Christ » tous sont, au fond, chrétiens : les uns, qui s'appellent ainsi, le savent déjà, les autres pas encore. (22) La théologie libérale préfère l'idée d'une Eglise « latente » : l'essence du christianisme consiste à faire le bien. Ce que, bien entendu, on retrouve en dehors de l'Eglise chrétienne. (23)

---

(20) K.Barth : *Dogmatique* IV/2xx Genève, Labor et Fides, 1970, p.210s. Voir H. Burkhardt, *op.cit.* pp.48-50

(21) cf A. Ritschl : *Unterricht in der Christliche Religion*, Gütersloh, 1966 (le éd. 1875) p. 50 : « Pour celui qui veut parvenir à l'autonomie de sa vie chrétienne par les effets *éducatifs* insondables de la communauté chrétienne, il est tout à fait impossible, et même superflu d'observer un commencement d'un tel résultat.Ce qu'un individu peut constater,aux meilleurs des cas, n'est que le franchissement d'un degré dans son *développement* chrétien». Comment cette compréhension de l'être chrétien se répercute ensuite à la base de l'église multitudiniste est décrit par F. Schwarz, *Uberschaubare Gemeinde* (Herne, 1979, p.20) : « On demande à ce collègue : « Etes-vous chrétien ? ». Sa réponse était la suivante : « Je ne peux le savoir exactement. Qui d'ailleurs prétendait être lui-même chrétien ? Je m'efforce d'être chrétien ».

(22) cf H. Burkhardt, *op.cit.* pp.48s, 70

(23) cf la présentation de cette position chez Huber, *op.cit.* p. 191s : les idées déterminantes de la foi chrétienne doivent être « interprétées par des catégories éthiques » (p. 191). C'est pourquoi on peut « tabler sur un christianisme en dehors de l'Eglise » (p. 192). Huber pourrait même se situer davantage dans la tradition dialectique ; en témoigne, à mon avis une phrase telle que : « *Chaque homme* est aimé par Dieu ; *chacun* se tient sous l'offre et la promesse de la justification divine. *Ceci* (!) lui confère sa place dans la communauté, qui doit être reconnue aussi par la discipline de l'Eglise ». (p. 133). Le témoignage biblique sur la conversion n'est donc pas compris aussi comme une ligne de séparation entre ne pas être et être chrétien, mais seulement, d'une manière générale, comme un « changement de

La conversion

Nous avons vu plus haut que cette compréhension « actualisante », c'est-à-dire relative à la transformation morale de la vie de la repentance, avait sa justification biblique. Cependant on doit admettre que cette compréhension de la repentance ne repose que sur une petite partie des textes qui parlent de conversion. C'est pourquoi on peut se demander si les affirmations aujourd'hui courantes sur la signification de la repentance, sont justifiées bibliquement.

En fait, en effectuant un bref survol de l'histoire de l'Eglise,on s'aperçoit que la conception actualisante de la conversion n'a pas toujours été en vogue.

Il a fallu en fait attendre la période constantinienne -période ou l'on peut parler de l'existence d'Eglise multitudiniste - pour qu'elle fasse jour. Avant la « conversion » de Constantin, l'Eglise était une minorité menacée ; être chrétien était tout autre chose qu'une évidence, et le devenir était risqué. Ainsi en témoigne Cyprien, un des derniers martyrs, par le récit de sa conversion à la foi chrétienne : « Je marchais, aveugle, dans l'obscurité de la nuit... livré à la vie que je menais alors, je pensais souvent que ce que Dieu, dans sa bonté,avait promis pour mon salut était trop difficile, et même contradictoire... Comment pouvait-on être renouvelé et délivré de son passé, et comment, sans changement physique dans son coeur et dans son âme, pouvait-on être transformé ? Comment une telle conversion était-elle possible ? Car j'étais ligoté et prisonnier de mes nombreux péchés passés, et ne croyais pas pouvoir en être débarrassé ». Mais le témoignage chrétien qu'il avait entendu ne le lâchait pas. Finalement il se décida, et reçut le baptême. Voici ce qu'il en dit : « l'eau de la nouvelle naissance lava les tâches de mon passé...L'esprit vint des cieux et me transforma, par la seconde naissance, en un homme nouveau. Presque immédiatement, le doute fut effacé et l'assurance s'installa en moi. Ce qui me paraissait difficile m'était devenu facile, ce qui paraissait impossible était réalisable ». (24)

Dans ce témoignage de l'Eglise ancienne, nous ne devons pas buter sur le fait que l'efficacité du sacrement du baptême semble reléguer celle de la Parole au second plan. L'important pour nous reste que devenir

---

relations sociales » (pp.65, 77, 118,160, 167). De la formulation de l'article VII de la *Confessio Augustina*, il ne prend que le seul élément de la fondation de l'Eglise par la présence du Christ dans la Parole. Mais il n'examine pas dans la déclaration que l'Eglise est «le rassemblement de tous les croyants » (congregatio sanctorum), la continuité de la foi dans chaque membre de l'Eglise qui y est présupposée.

(24) Cyprien : *Ad Donatum* 3 : 4

chrétien est considéré ici, sans aucun doute possible, comme un événement spirituel particulier. D'autre part il ne faudrait pas s'arrêter sur les éventuels traits stéréotypés, de ce récit, remarqués par quelques historiens. (25) Au contraire, cette observation prouverait que l'expérience décrite par Cyprien n'était pas rare, mais plutôt assez typique.

De même son frère aîné Tertullien, qui lui était contemporain, disait d'une façon assez lapidaire : « On ne naît pas chrétien, on le devient. » (fiunt, non nascuntur Christiana). (26) A partir de cette phrase, on comprend mieux sa parole célèbre, mais souvent mal interprétée : « Anima naturaliter Christiana ». (27) Elle ne signifie nullement que l'homme est chrétien « par nature », mais plutôt qu'il a été conçu pour le *devenir.*

En devenant religion d'Etat, le christianisme se trouva dans une situation tout à fait différente.Etre chrétien allait de soi et la confirmation de chacun en tant que chrétien devint problématique. L'institution de la pénitence poussa la conversion unique aux oubliettes. La conception actualisante de la conversion (poenitentia) convenait mieux aux nouvelles données sociologiques, c'est-à-dire à l'Eglise multitudiniste.(28)

Cependant la pensée d'une conversion unique et fondamentale ne disparut pas tout à fait. On la retrouve avant tout aux frontières de l'Empire, dans la mission auprès des païens - conversion au christianisme où parfois tous les moyens étaient bons, même l'épée comme lors de la prétendue conversion des Saxons par Charlemagne. (29) Mais le concept de conversion trouva un point d'attache particulier dans le mouvement protestataire du monachisme en voie de formation, presqu'en même temps que l'Eglise multitudiniste.

L'entrée en monastère était directement désignée par le terme « conversio ». (30) Mais partout on retrouve cette caractéristique : la conversion est un acte unique, un tournant décisif de la vie. La question serait, maintenant, de savoir si et dans quelle mesure cette compréhension de

---

(25) cf Green, *op.cit.* p.369 (note 137), H.V.Campenhausen, *les pères latins*,Paris,1967,p. 47. «On y trouve développées,selon toutes les conventions de la réthorique et une enflure qui manque de naturel, les raisons de se convertir... sous ce ton déclaratoire... on trouve les lieux communs de l'apologétique, plus ou moins transposés dans la vie de l'individu ».

(26) Tertullien, *Apologeticum* 18,4

(27) Ibid. 17,6

(28) cf. H. Burkhardt, *op.cit.* p. 30s

(29) cf. A. Hank, *Kirchengeschichte Deutschlands* II, Leipzig, 1900 pp. 370ss

(30) cf le cheminement du terme « conversion » à travers l'histoire de l'Eglise, in H. Burkhardt, *op.cit.* pp. 30-51. Peut-être que l'attention particulière et sympathisante consacrée au piétisme conduit un recenseur de ce livre, à soupçonner un « dogme piétiste » derriere

la conversion a un fondement biblique. Dans le témoignage de *l'Ancien Testament* le thème de la conversion fait incontestablement partie du message des prophètes. Mais il n'est jamais question de conversion lors de l'appel d'Abraham, ou au Sinaï.

L'appel à la repentance présuppose plutôt l'alliance conclue par Dieu avec Israël et convoque le peuple devenu fidèle aux exigences de l'alliance à « revenir » au Dieu de l'alliance. (31) Ceci est précisément le sens du mot « *schub*», qui et habituellement traduit par « retourner, se convertir ». (32) On rencontre déjà ce mot dans ce sens chez les premiers prophètes-écrivains : Amos et Osée. Plus particulièrement encore, ce mot devient un élément central du message de Jérémie. (33) Il semblerait, tout d'abord, aller de soi qu'Israël ait pu donner suite à cet appel.Mais déjà chez les premiers prophètes-écrivains,ceci n'apparaissait plus comme évident. (34) H.W. Wolf a dégagé un point surprenant dans son importante étude sur « le thème de la conversion dans la prophétie vétéro-testamentaire»: Amos n'emploie jamais la forme impérative dans sa prédication de la conversion, mais seulement l'indicatif, et ceci en constatant qu'Israël ne se convertit *pas.* (Am.4.6) La même constatation se retrouve chez Osée (7.10 et 11.5-7). La conversion d'Israël,affirmée positivement en 7.16,est tout de suite démasquée comme un simulacre.(cf.aussi 6.1). Esaïe constate lui aussi qu'Israël n'est pas prêt à se tourner vers Yahvé (30.15...et 9.1_). Chez Jérémie cependant, on retrouve dans de nombreux passages l'impératif.

Mais c'est justement lui qui va faire l'amère expérience de la volonté d'Israël de ne pas retourner vers Dieu, et même de son *incapacité* à le faire. « Un noir peut-il changer de peau, une panthère de pelage? Et vous

---

le point de vue défendu sur la conversion unique comme cas normal. (J. Triebel, en *THB* 10, p. 236). Je tenais au contraire à présenter la doctrine *biblique*, la quelle d'ailleurs n'a jamais été autant mise en évidence depuis le christianisme primitif comme dans le piétisme, qu'on peut comprendre, somme toute, comme mouvement essentiellement *biblique* (ainsi aussi E. Beyreuther, *Der geschichtliche Auftrag des Pietismus in der Gegenwart*, Stuttgart, 1963, p. 12). Je ne peux non plus suivre le rescenseur quand il considère la troisième partie (systématique) du livre comme la plus importante. Pour moi la première partie, biblico-exégetique,est la plus importante et pose le fondement pour tout le livre. De la vérité ou de la contre-vérité de la première dépend celle des autres.

(31) Ainsi H.W. Wolf : *Das Thema « Umkehr » in der altestamentlichen Prophetie.* ZthK, 1951, pp. 129-148 (cf p. 137).

(32) Ainsi J.A. Soggin : art *Schub* in : Jenni/Westermann, *ThH AT 2,* München/Zürich, 1976, col 886

(33) Ainsi H.W. Wolf *art cit.* p. 131, cf H. Burkhardt, *op.cit* pp. 11-19

(34) cf par ex. 1 Sam. 7:3s

les habitués du mal,pourriez-vous faire le bien?» (13.23).«Irrémédiable, ton désastre, incurables, tes blessures ! » (30.12). Cette consécration est ensuite reprise en substance par Jésus. Lorsque le jeune homme riche se détourne de lui il déclare : « Aux hommes c'est (la conversion) impossible » (Mat. 19.26). La découverte de l'incapacité de l'homme à se convertir vraiment et à obéir pleinement à la volonté divine est le bilan négatif de l'histoire des relations de Dieu avec Israël. Les Réformateurs reprendront par la suite ce thème pour élaborer leur doctrine du serf arbitre. (35)

Pourtant la résignation n'est pas le dernier mot des prophètes. Au contraire,ils connaissent la promesse de Dieu qui peut,par l'action miraculeuse de son Esprit, provoquer dans le coeur de l'homme, ce que celui-ci ne pourrait accomplir lui-même : « Je les guérirai de leur apostasie » (Osée 14.4). Mais il faut surtout citer ici les promesses données dans Jérémie et dans Ezéchiel : Jérémie annonce la nouvelle alliance qui surpassera la première parce qu'inscrite dans le coeur de l'esprit des hommes (31.31ss). Ezéchiel promet de même « Je vous donnerai un coeur neuf et je mettrai en vous un esprit neuf... Je mettrai en vous mon propre esprit, je vous ferai marcher selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes » (Ez. 36.26s). (36)

Ceci signifie que la conversion n'est pas simplement quelque chose qui se produit sans cesse. Mais plutôt une action qui survient à un moment déterminé, fixé par Dieu ; un événement des derniers jours (Ez. 38.16). La conversion alors offerte opérera en chaque être humain saisi par elle, une transformation complète de sa vie. Au contraire du mouvement pendulaire qui existait jusque là, cette conversion offerte par Dieu aura un caractère *définitif.* « C'est le caractère définitif du retour d'Israël vers son Dieu» (37) qui transparaît dans la parole de Jérémie sur la nouvelle alliance. L'Ancien Testament est donc le témoin de l'histoire de Dieu avec son peuple, une histoire qui se termine avec la promesse d'une conversion personnelle et définitive. Cette histoire est reprise par le *Nouveau Testament,* qui la mène à son accomplissement. On a déjà évoqué plus haut la parole de Jésus qui reprend et confirme l'impossibilité de l'homme à se convertir lui-même. Mais ici la relation à la promesse est différente. Elle n'est pas seulement reprise mais déclarée *accomplie. Maintenant* avec Jésus est arrivé le temps que les prophètes appelaient celui de la conversion définitive. « Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est proche, convertissez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (Marc 1.15). C'est une tonalité toute nouvelle ! Cet appel

---

(35) cf. H.Burkhardt, *op.cit* p. 36-38 ; 52s

(36) Ibid. p. 16s

(37) G.Von Rad: *Théologie de l'Ancien Testament,*vol.2. Labor et Fides,1967,p.186.

à la conversion n'est pas, comme celui des pharisiens, une invitation à se fortifier par un effort moral quotidien. (38) Mais une invitation, qui s'adresse justement aux faibles.Cet appel constitue en lui-même l'E-vangile ! Pourquoi ? Parce que maintenant les temps sont présents où Dieu en personne accomplit sa promesse en envoyant Jésus.

Ce lien entre la conversion et le Royaume de Dieu ressort avec force de l'évangile de Matthieu, qui fonde l'appel à la conversion sur l'approche du règne de Dieu.

« Convertissez-vous, *car*le Royaume des cieux s'est approché » (Mat. 3.2). (39) « Convertissez-vous, et croyez à la Bonne Nouvelle » dit Jésus dans Marc. Cela signifie donc : pour celui qui croit et accepte la joyeuse annonce de la présence du Royaume de Dieu dans les paroles et la personne de Jésus-Christ, en lui s'accomplira le miracle promis par Dieu de la vraie conversion, une conversion qui saisit l'être entier et le tourne définitivement vers Dieu.

Ce témoignage sur la conversion a été transmis,en partie,sous d'autres formes linguistiques par la communauté chrétienne après le départ de Jésus.

Sans avoir la prétention d'être exhausif, je citerai d'autres passages du Nouveau Testament montrant quelle compréhension de la conversion ils esquissent à la suite des évangiles. (40) Les Actes des Apôtres, surtout, contiennent de nombreux passages significatifs. (41)

La caractéristique d'une conversion unique, en tant qu'événement bouleversant le cours de la vie, est clairement exprimée par l'emploi à l'aoriste de *«pisteuein»* dans le sens de «venir à la foi».(42) Paul peut aussi dire que : «... le salut est maintenant plus proche de nous qu'au moment où nous avons cru ». (Rom 13.11, cf Gal. 2.16) Il donne une formulation classique de la conversion dans l'Eglise chrétienne primitive

---

(38) cf Billerbeck : *Kommentar z. NT I,* München 1936, pp. 162ss, où plusieurs documents rabbiniques parlent de la conversion comme la condition de la rédemption messianique. cf aussi en p. 165, la parole tirée de *b Scheb* 153 a : Rabbi Eliezer disant : « repens-toi un jour avant ta mort. Ses élèves lui demandèrent : « l'homme, connait-il le jour de sa mort ? Il répondit : « il devra d'autant plus se repentir aujourd'hui qu'il peut peut-être mourir demain. ' ,Ainsi il demeurera, sa vie durant, dans la repentance ».

(39) cf J.Schniewind: *Evangelische Metanoia* (en : *Zur Erneuerung des Christenständers,* Göttingen, 1966, pp. 9-20), p. 11 « tout l'accent porte sur le « car ».

(40) cf la présentation détaillée in H. Burkhardt, *op.cit* p. 19-21

(41) cf l'aoriste *d'epistrephô* en Actes 3 : 19, 9 :35; 11 :21; 26 : 18 (metanoeô se trouve aussi en 3 : 19.

(42) cf les références in H. Burkhardt, *op.cit* p. 25 (note 42) et p. 88 (note 62)

«...comment vous vous êtes tournés vers Dieu,en vous détournant des idoles pour servir le Dieu vivant et véritable, et pour attendre des cieux son fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous arrache de la colère qui vient ». (1 Thes. 1.9-10)

Mais le concept de conversion, chez Paul, est mis en veilleuse au profit de la notion de la foi, de l'idée de la justification ou encore de la représentation d'une mort et d'une résurrection avec le Christ (Rom 6;Col2). Peut-être voulait-il se distancer d'une conception légaliste de la conversion, à la manière des pharisiens, et par là faire ressortir plus fortement le caractère grâcieux de l'événement. (43) Il ne dément pourtant pas l'aspect unique et définitif de ce premier acte de la vie chrétienne ; au contraire, il le considère clairement comme allant de soi. Cela ressort particulièrement du passage de Romains 13.11 que nous avons déjà cité. Il distingue toujours un « avant » et un « après » dans la vie d'un chrétien : « étant donc justifiés par la foi » (Rom 5.1) . « Dieu a fait éclater son amour envers nous en ce que, quand nous étions *encore* pécheurs, Christ est mort pour nous. Combien plus, étant *maintenant* justifiés par son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère!» (Rom 5.8s). « Mais grâces soient rendues à Dieu de ce que, *après* avoir été esclaves du péché, vous avez obéi de tout coeur à la doctrine qui vous a été donnée comme règle » (Rom 6.17). De même Col 1.13 nous donne une vision particulièrement imagée de la conversion : « Il nous a délivrés de la puissance des ténèbres et nous a fait passer dans le Royaume de son Fils bien-aimé ». Partout où Paul nomme les destinataires de ses lettres « les Saints »,« à ceux qui ont été sanctifiés en Jésus-Christ, appelés à être saints, et à tous ceux qui, en quelque lieu que ce soit, invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, leur Seigneur et le nôtre...» (1 Co 1.2), là même Paul sous-entend le fait d'être chrétien comme une réalité spirituelle et continue (et non comme un simple vocable).

Il est surprenant que le mot « conversion » manque totalement dans l'évangile de Jean. En lieu et place, l'idée de la nouvelle naissance (ou de la naissance d'en haut) joue le même rôle. Un lien historique entre ces deux traditions se trouve probablement en Mat. 18.3 où il est dit que « si vous ne devenez comme des petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » Alors qu'en Jean (3.3) il est écrit : « Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu ». (44) La différence entre ces deux idées tient surtout au fait que l'image de la nouvelle naissance fait ressortir de manière évidente le caractère grâcieux

---

(43) J. Behm, *ThWNT*, IV p. 1000, 28ss (art. *metanoeô*) explique ce fait par « l'antipathie de Paul à l'égard d'un concept dévalorisé par la pratique pénitentielle juive ».

(41)J. Behm, ibid. p. 1001, 5ss

de l'événement. Il n'existe cependant aucune différence quant au caractère définitif et unique de cet événement, comme fondement de l'existence chrétienne. (45)

Nous arrivons donc, bibliquement et théologiquement, à la conclusion suivante : à côté du témoignage sur la conversion sans cesse renouvelée (ou repentance), on trouve aussi dans la Bible, exprimée avec les mêmes concepts, la pensée d'une conversion - événement unique - qui transforme la vie entière et fondement du devenir chrétien.

Il ne s'agit point d'un pas quelconque dans une suite innombrable de pas pour atteindre un but éloigné. Mais un pas décisif, fondamentalement le pas de la mort vers la vie (Jean 5.24) et rien de moins ! Cette pensée, n'est pas en marge de l'Ecriture (46) mais au coeur même du mouvement historique de l'Ancien vers le Nouveau Testament. C'est pourquoi il n'est pas possible de la minimiser en la qualifiant de « dogme piétiste », à moins de considérer cette recherche biblico-théologique comme exégétiquement insoutenable.

L'appel à la conversion dans l'Eglise multitudiniste

Le message de la conversion ne s'adresse donc pas aux gens pieux pour les rendre encore un peu plus pieux. Il s'adresse plutôt à tous les hommes, aussi « pieux » qu'ils soient ou paraissent, pour les rendre véritablement pieux, c'est-à-dire « pieux » en Christ, pour qu'ils deviennent chrétiens. Cela signifie : sans conversion, pas de chrétien. (47)

Mais sur ce point s'élève le conflit avec la description de l'Eglise multitudiniste que nous avions faite. Car s'il n'y a pas de chrétien sans conversion, celui qui est né et a été éduqué dans la tradition de l'Eglise multitudiniste n'est pas encore chrétien dans le sens théologique du terme. En cela, l'affirmation de la conversion semble réellement faire éclater l'Eglise multitudiniste.

Une conséquence inévitable du témoignage biblique sur la conversion pourrait être rupture d'une simple identification de l'Eglise multitudiniste avec la réalité spirituelle de la communauté de Jésus, ou, pour

---

(45) cf H. Burkhardt : *Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt*, Theologie und Dienst 5, Giessen, 1974, pp. 33s

(46) Elle ne serait, bien entendu, pas disqualifiée théologiquement, si elle avait, le cas échéant, un autre poids dans le cadre du témoignage biblique global.

(47) cf Burkhardt : *Die biblische Lehre von der Bekehrung*, p. 29

le dire autrement, la crise d'une idéologisation théologique des données sociologiques de l'Eglise multitudiniste. (48) On peut certes décrire « l'essence » de l'Eglise, en termes qui semblent orthodoxes, sans effleurer le thème de la conversion. Mais dès qu'on abandonne les généralités sur l'Eglise et qu'on parle de la communauté réelle, au sens biblique du terme, il faut alors dire comment elle se forme. Et on ne peut pas parler théologiquement de la communauté sans parler de la conversion.

Celui qui néglige de le faire, ne parle finalement pas de la communauté chrétienne véritable, et n'a qu'une idée plus ou moins platonique en tête.

Cela ne signifie aucunement, sur le plan pratique, que le combat contre l'Eglise multitudiniste - ou le caractère multitudiniste de nos églises nationales - et le chemin vers l'Eglise libre soit la seule possibilité théologique responsable. Ce serait une solution peu conforme à l'histoire et,de ce fait,théologiquement douteuse. Non seulement parce que l'Eglise multitudiniste représente une grande possibilité de proclamation et de service, mais surtout parce que le chemin de l'Eglise vers l'Eglise multitudiniste est à considérer sous l'angle de la *providentia Dei* et non pas simplement sous celui de la *confusio hominum.*C'est ce que montre un regard porté sur l'histoire de l'Eglise comme aussi,en partie,sur son présent.La marche dans le temps indique peut-être une autre direction.Nous ne devrions pas,du reste, devancer Dieu impertinemment,-mais suivre attentivement ses traces.

Ce n'est donc pas la destruction de l'Eglise multitudiniste qui importe, mais sa compréhension juste et non-idéologisée, et, surtout, l'annonce de l'Evangile conforme à la Bible, donc aussi l'annonce de la

(48) La doctrine de la régénération baptismale utilise, en particulier, le fondement théologique d'une telle idéologisation. Mais cette tentative de trouver un fondement échoue parce qu'il n'est pas possible de faire correspondre le témoignage biblique sur la régénération avec la prétendue « régénération » accomplie dans le baptême (des nourrissons), Alors que les affirmations bibliques sur la régénération et la conversion ne laissent rien à désirer en clarté, il est très difficile de réunir les affirmations sur le baptême en une doctrine claire. (Ainsi, avec raison, E.Schnepel, *Gemeine aktuell,* Marburg, 1978,p.90). C'est,à mon avis, faire preuve d'irresponsabilité théologique que d'interpréter des affirmations claires de l'Ecriture au moyen d'affirmations peu claires. Sur la question d'une éventuelle relation positive entre le baptême (des enfants) et la prédication de la conversion, cf H. Burkhardt, *op.cit. p. 68*

nécessité et de la possibilité de la conversion. Mieux qu'un combat d'avant-garde pour changer les structures de l'Eglise, une telle prédication devrait l'aider à devenir encore plus ce qu'elle devrait être : la communauté de Jésus-Christ.

Que la prédication de la conversion tienne si peu de place dans l'Eglise multitudiniste ne tient certainement pas seulement à la tension décrite plus haut ; mais aussi à certains dangers de falsification auxquels on succombe souvent.

Pour échapper à ces dangers, il faut formuler quelques *conditions* fondées sur le témoignage biblique de la conversion, à intégrer dans nos prédications sur la conversion (49).

1) La prédication de la conversion ne doit pas être synergique

Le reproche du synergisme de la prédication sur la conversion est peut-être le plus lourd que soulève la théologie. (50) Il pose la question de savoir si l'appel à la repentance et l'invitation à se détourner de sa vie passée, pour mener une vie nouvelle avec Dieu, en se soumettant à sa volonté, ne représente au fond que l'essai de mobiliser les forces religieuses et morales de l'individu.

L'impératif de l'appel à la conversion ne présuppose-t-il pas toujours la liberté de l'homme de se décider par lui-même pour Dieu, et par là-même de se sauver lui-même malgré tous les discours sur l'intervention de la grâce divine ?

Ce reproche, qui concerne sans doute nombre de prédications sur la conversion, ne touche cependant pas le témoignage biblique de la conversion. Au contraire, on pourrait presque le définir comme anti-synergique car il pose comme fondement l'incapacité de l'homme à se convertir par lui-même, et décrit la conversion (le concept de nouvelle naissance est encore plus explicite) comme une action merveilleuse du Saint-Esprit. Et pourtant la Bible utilise sans ambages l'impératif (Mat. 4.17 ; Mc. 1.15 ; Act. 2.38 ; 3.19). Mais cet impératif, le contexte biblique le démontre, n'a rien à faire avec le synergisme. La forme impérative est bien plus l'expression de la volonté de Dieu de convertir l'homme *tout entier,* sa volonté, ses sentiments et sa pensée, par sa Parole et par son Esprit. Dieu est à l'oeuvre dans *notre propre* décision!.

---

*(49) cf aussi Th. Song, op.cit.*pp.111ss.

(50) cf par exemple H.-L. Poetsch, *Theologie der Evangelisation,* Brenex, 1967, pp. 36s, Centre B. Graham (sur ce point cf H. Burkhardt, p. 98, note 219)

« La bonne volonté, que la grâce nous donne, disait Schlatter, est «notre propre volonté» (51) Sur le plan pratique, cela signifie que notre première tâche est d'annoncer la vérité biblique sur Dieu et sur les hommes, « tout le conseil de Dieu » comme disait Paul dans son discours de départ aux anciens d'Ephèse (Actes 20.27) : une annonce aussi claire et distincte que possible. C'est seulement alors que l'appel impératif à la conversion pourra retentir.

2) La prédication de la conversion ne doit pas être schématisante

La conversion unique peut parfaitement être un événement brusque. Nul besoin de se référer uniquement aux exemples célèbres du passé, comme la conversion de Paul, (52) la « conversio subita » de Calvin (53) ou celle de A.H. Francken. (54) Elle ne suppose aucunement que quelqu'un doit devenir,selon les normes reçues «un fils prodigue» et que la conversion doit changer de manière évidente la vie de celui qui se convertit, bien que cela se produise parmi nous (même si des gens de peu de foi en doutent ou en sont étonnés).

Une conversion soudaine - horribile dictu - peut aussi se produire sans toutes ces turbulences, d'une façon simple et sobre, chez celui qui vit une vie ordonnée, religieuse même, et qui a entendu l'appel de Jésus depuis longtemps déjà. Celui-ci ne peut finalement remettre à plus tard la décision de dire un non clair et net, ou bien de sortir de son indécision morale ou de son scepticisme, et d'invoquer Jésus comme son Seigneur. (Rom 10.13) De telles conversions se produisent aussi parmi nous et nous devrions nous en réjouir, au lieu d'y voir moqueusement schématisme ou manipulation.

De telles expériences ne doivent évidemment pas en exclure d'autres, où ce bouleversement de la vie se produit d'une manière tout à fait différente, durant un temps assez long, rempli de multiples événements (ou), sentiments, découvertes et décisions par lesquels Dieu va finalement conduire un homme à reconnaître (mais sait-on exactement depuis quand ?) Jésus comme l'autorité décisive de sa vie, et à recevoir la certitude de la vie éternelle par la foi en Lui.

---

(51) A. Schlatter, *Der Dienst der Christen in älteren Dogmatik*, in : Zur Theologie des NT und zur Dogmatik, kleine Schriften, München, 1969, p. 27.

(52) cf Act. 9.3ss ; 22.6ss ; 26.12ss

(53) cf J. Cadier, *Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 40.

(54) cf La vie de A.H. Francke, en : E.Peschke (éd.), *A.H.Francke. Werke in Auswahl*, Berlin, 1969, surtout pp.27s ; cf aussi H. Burkhardt, *op.cit.* pp.41-44.

On ne doit pas dénigrer cela comme une simple évolution de la religiosité naturelle, ou comme une foi qui resterait au stade enfantin. (55) Bien au contraire, devenir chrétien est toujours une rupture : la mort du « vieil homme » et la naissance d'un homme nouveau, malgré la diversité des expériences.

3) La prédication de la conversion ne doit pas conduire au perfectionnisme

Là où la conversion est comprise comme un bouleversement unique et définitif de la vie, le malentendu du perfectionnisme s'installe vite. On risque de confondre conversion définitive avec perfection. Or ce n'est absolument pas le cas dans le Nouveau Testament. Les promesses de l'Ancien Testament sont certes déjà accomplies en Jésus ; le Royaume de Dieu est vraiment arrivé. Pourtant il n'est pas encore là dans sa réalité parfaite. Pour l'instant, nous vivons encore dans la foi, et non par la vue(2 Cor 5.7). Nous vivons vraiment dans la *foi* au Salut et à l'amour de Dieu - comme des hommes qui, par la conversion, ont reçu comme un don ce retour fondamental et durable vers Dieu. Et pourtant nous ne *voyons* pas encore, car même le chrétien doit combattre la tendance persistante à s'adonner au péché, à cause de «la faiblesse de la chair» (Mat. 26.41 ; Gal. 5.16ss). Toutefois, ce combat n'est pas un travail de Sisyphe, mais trouve une base solide dans l'oeuvre une fois commencée en nous par le Christ (Phil 1.6). Cela signifie que la réalité de la vie du chrétien, après sa conversion, doit être considérée de façon objective. On sera ainsi attentif, à côté de la conversion unique, à l'actualité permanente de la «repentance et pénitence quotidiennes». Mais on devra éviter, par la suite, de parler de « conversion » dans ce contexte. Chaque mariage conclu une fois doit s'éprouver chaque jour et meurt quand les conjoints ne se tournent plus toujours à nouveau l'un vers l'autre dans l'amour.

Pourtant il serait déplacé de parler de « mariage quotidien . » Le mot de conversion devrait donc être strictement réservé au premier « Oui » à Dieu.

---

(55) cf Schniewind : *Das biblische Wort von der Bekehrung*. Göttingen,1948,p.19.

4) La conversion ne doit pas être individualiste ou égoïste

La prédication néo-testamentaire de la conversion, appelle chacun à se tourner personnellement vers Dieu, et l'enjeu de cette conversion n'est rien de moins que la « délivrance de la colère à venir » (1 Thes 1.10).

Et pourtant la conversion biblique n'est ni individualiste ni égoïste. Elle ne s'adresse pas à des âmes immatérielles, mais à des hommes concrets, avec leurs devoirs et leurs responsabilités dans le réseau des relations sociales. Par sa conversion, l'homme n'est pas projeté hors de ces relations, mais à travers celles-ci. Il est confronté à sa responsabilité devant Dieu, le Créateur et le Seigneur de la terre.

Cette responsabilité, aucune pression, individuelle ou sociale, ne pourra la lui enlever.S'il devient coupable dans ces rapports,seul Dieu pourra le délivrer. En lui pardonnant ses fautes, Dieu le remet en service dans le monde et pour le monde - sous Son ordre et Sa volonté. La conversion, dans ce sens, n'est pas une fuite hors du monde, comme témoin de l'amour de Dieu. Ainsi la conversion sort l'individu d'un isolement égoïste et le place dans la communauté de ceux qui, par la compassion de Dieu, sont appelés à servir. (Rom. 12.1ss)

Une prédication de la conversion comprise et pratiquée ainsi ne sera pas une force destructrice de l'Eglise multitudiniste, mais le ferment d'un vrai renouvellement. De même, les vrais convertis ne se révèleront pas comme des diviseurs ; mais comme des pierres vivantes de la maison spirituelle (quelle que soit l'organisation de leur église) (1 Pierre 2.5), comme des cellules d'un renouvellement continu dans l'Eglise multitudiniste.

C'est seulement ainsi qu'il pourra également y avoir un vrai changement dans les structures de la vie de l'Eglise,pour passer d'une «Eglise assistée » à une « Eglise participante ». Sans la force donnée par Dieu pour le véritable renouvellement de l'homme, toutes les réformes, mêmes bien pensées, s'enliseront dans l'activisme. En revanche, là où la promesse et la réalité du message de la conversion seront prises au sérieux, nous devrons peut-être renoncer à l'espoir d'une christianisation spectaculaire de nos communautés et de notre peuple.Mais les anges dans le ciel (et pas seulement eux, j'espère) jubileront pour chaque homme qui retournera sincèrement à Dieu.

Les récits de l'institution de la Cène Dissemblances et traditions

par Thierry Huser

Quatre récits nous rapportent l'institution de la Cène (1). Cette diversité est source de richesse en ce qu'elle permet une perception multiforme de l'événement et de sa signification. Mais, en corollaire, l'approche du texte est rendue plus complexe. Une fois reconnue l'unité fondamentale des récits, dans leur teneur globale, une étude plus serrée révèle rapidement de multiples différences, dans la composition, la formulation et les accents théologiques. Certains détails significatifs présents ici seront omis là. Les prises de vue varient. Constamment, similitudes et dissemblances s'enchevêtrent.

Les questions qui se posent alors au lecteur sont nombreuses. Faut-il situer l'annonce de la trahison de Judas avant l'institution de la Cène (Mc/Mt) ou après (Lc) ? Pourquoi Mc et Mt contiennent-ils tous deux une invitation à « prendre » le pain (bien que formulée différemment) et insistent-ils sur la participation de « tous » à la coupe (Mt par une invitation, Mc par une constatation), alors que rien de cela ne se trouve ni chez Luc ni chez Paul ? Et pourquoi ces derniers mettent-ils dans la bouche de Jésus un ordre de réitération absent chez les premiers ? Enfin, Jésus a-t-il désigné le pain comme « mon corps » (Mc/Mt), « mon corps pour vous » (1 Co.), ou « mon corps donné pour vous » (Lc) ? La coupe représente-t-elle le « sang de l'alliance », en référence à Exode 24 (Mc/Mt) ou « la nouvelle alliance en mon sang », selon Jérémie 31 (Lc/1 Co) ? Le sang est-il versé « pour beaucoup », désignation des bénéficiaires de l'oeuvre du Serviteur de l'Eternel en Es. 53,12 (Mc/Mt), ou simplement « pour vous » (Lc) ?

---

(1) Mt. 26,26-29 ; Mc.14,22-25 - Lc.22,14-20 ; 1 Co.11,23-25. (N.B. : au cours de cet article, nous utiliserons la traduction de P. Benoît et M-E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, tome 1, Paris : Cerf, 1981, 3è éd.)

A ces questions s'ajoute celle de la parenté des récits qui paraissent se ressembler deux à deux, sans que l'on puisse pour autant établir de coupure radicale entre les deux ensembles. En effet, sur bien des points de détail, Mc et Mt s'accordent face à Lc et Paul (2), mais il arrive que Luc se distingue de Paul pour se rapprocher des deux autres (3). En outre, chacun possède des éléments qui lui sont propres.(4)

La réponse à ces questions est délicate, et parfois complexe. En effet, dans la mesure du possible, elle doit s'insérer dans une explication d'ensemble des divers phénomènes du texte. Dans cette vision globale, chaque élément intervient avec une portée qui lui est propre : à l'exégèse de l'évaluer le plus précisément possible. Cette perspective de totalité exige que soient également prises en compte les divergences apparemment secondaires. En effet, elles peuvent jouer un rôle d'importance à plusieurs titres : caractériser avec plus de précision le genre littéraire, révéler - surtout en cas de dépemdance littéraire - l'orientation particulière d'un pensée, déterminer la possibilité, la nature et les limites de toute synthèse.

Cette exigence de totalité est élevée, certes. Mais s'y dérober - fût - ce dans un légitime souci d'harmonisation - serait mutiler et fragiliser l'exégèse ou risquer des synthèses réductrices. C'est pourquoi tous les outils de la recherche exégétique sont nécessaires. Aucun d'eux n'est négligeable, quelle que soit l'approche jouissant de la faveur du moment. Respect du texte oblige...

---

(2) Outre les éléments déjà mentionnés, on relèvera les particularités suivantes : en Mc/Mt,Jésus «prononce la bénédiction»sur le pain,alors qu'en Luc/1Co.,il «rend grâces»; les formules d'introduction à la coupe différent: à une description détaillée des gestes de Jésus en Mc/Mt correspond la simple indication «de même la coupe» en Lc/1Co; Luc et Paul déterminent la coupe (article défini) et ajoutent une indication chronologique («après le repas»), contrairement aux deux premiers évangélistes.

(3) Luc s'accorde avec Mc/Mt contre Paul sur les points suivants : explicitation de la parole eschatologique (Lc.22,18 = Mc.14,25 = Mt.26,29) ; présence d'une formule d'invitation (« prenez ») - bien qu'elle porte sur une coupe que Lc seul mentionne (Lc.22,17) ; précision que Jésus «donna» le pain;déclaration que le sang est «répandu pour».

(4) Eléments propres à Mt : « mangez » (v.26) ; « buvez » (v.27) : « car » (v.28) ; « pour » = *peri* (v.28) ; « en rémission des péchés » (v.28) ; « dès à présent » (v.29) ; « avec vous » (v.29) ; « mon Père » (v.29).
Eléments propres à Mc : « et ils en burent tous » (v.23) ; « en vérité » (v.25) ; absence de référence au moment présent (v.25).
Eléments propres à Lc. : v.15,16; double mention de la coupe (v.17,20) ; « partagez » (v.17) ; « désormais » (v.18) ; « soit venu » (v.18) ; « donné » (v.19) ; absence de « est » (v.20).
Eléments propres à Paul : introduction (v.23a) ; absence de «donner» (v.24) ; « qui (est) pour vous " (v.24) ; absence de « répandu pour » (v.25) ; second ordre de reitération (v.25) ; v.26 en entier.

Le but de cet article n'est pas - cela va de soi - d'apporter une réponse à toutes les questions posées. Mais il se propose de déterminer quel peut être, dans cette recherche, l'apport de l'un des outils qui composent l'arsenal exégétique : la critique littéraire (5). Ce faisant, il espère introduire ceux qui ne le seraient pas encore à une discipline qui, pour être exigeante, n'en est pas moins fructueuse lorsque, conjointement avec d'autres approches, elle contribue à une étude globale du texte.

I. Une tradition autonome

Lorsque, au printemps 56, Paul écrit aux Corinthiens pour réformer les abus commis lors de leur célébration du « repas du Seigneur », il leur rappelle solennellement le récit d'institution de la Cène (1 Co. 11,23-25). Celui-ci n'est pas nouveau pour ses lecteurs : Paul le leur a déjà transmis (v. 23), quelque cinq années auparavant, lors de la fondation de l'Eglise.

Cette simple notation nous permet une première perception de la vie du récit avant sa mise par écrit : il fut transmis à une Eglise lors de sa formation, dans le cadre de l'activité missionnaire de l'Apôtre. Vraisemblablement, il formait la base de l'enseignement sur la célébration de la Cène : preuve en est le fait qu'en cas de déviation, il sert de référence. A partir de cet exemple ponctuel, on peut penser que la mission fut l'un des moyens privilégiés de sa diffusion.

Mais, lorsqu'il rappelle aux Corinthiens l'enseignement initial qu'il leur avait donné, Paul souligne également qu'il l'a lui-même « reçu » avant de le « transmettre ». Ces deux verbes correspondent aux termes techniques rabbiniques décrivant le processus de transmission d'un donné traditionnel (6). Selon toute vraisemblance, Paul reprend à son

---

(5) « La critique littéraire ... se propose de retrouver, dans la mesure du possible, les sources utilisées par tel ou tel évangéliste et par l'auteur des Actes. Elle veut remonter dans le temps au-delà des textes actuels pour en faire revivre les ancêtres ». M-E. Boismard et A. Lamouille, *La vie des Evangiles* (Paris : Cerf, coll. « Initiations », 1980), 7s.

(6) Cf. Jeremias, Joachim, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus* (Paris : Cerf, coll. « Lectio Divina » n° 75, 1972 - ouvrage désormais abrégé *DC*), 113 ; Léon-Dufour, Xavier, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Paris : Seuil, 1982), 100. Sur la tradition en milieu juif, cf. Gerhardsson, Birger, *Préhistoire des évangiles* (Paris : Cerf, coll. « Lire la Bible » n° 48, 1978), 13-35.

compte ce sens technique car, un peu plus loin, il utilise les mêmes termes pour introduire une tradition fixée depuis longtemps sur la résurrection (1 Co. 15,3) (7). Le récit de l'institution de la Cène du chapitre 11 est donc antérieur à Paul - d'ailleurs, tout comme la citation de la tradition sur la resurrection (15, 3-5), il contient plusieurs expressions non pauliniennes (8). Ultimément, précise l'Apôtre, il remonte au Seigneur lui-même *(apo tou Kyriou)* (9).

Dans son contenu, peu d'importance est accordée aux circonstances particulières de l'institution de la Cène : nulle mention du lieu ou des participants, ni d'actions ou de paroles autres que celles sur le pain ou la coupe. Seuls le repas (v.25) et le contexte de la trahison (v.23) sont évoqués pour situer l'événement, mais dans une perspective plus théologique qu'historique : la fonction de ces deux indications est de mettre en lumière le sens du partage du pain et de la coupe en décrivant l'acte cultuel comme un « repas », dans la « mémoire » du crucifié (10).

L'orientation cultuelle de cette tradition apparaît en plusieurs endroits : la formule solennelle « le Seigneur Jésus », placée en tête, s'apparente à une profession de foi liturgique (cf. 1 Co.12, 3 ; Rom. 10, 9) ; l'action sur le pain est détaillé ; dès sa première mention, la coupe est précédée de l'article défini ; l'expression condensée « de même la coupe » traduit un intérêt pour l'acte de sa distribution ; l'ordre de réitération est répété. Le commentaire de l'Apôtre, qui explicite le sens de l'acte cultuel (v.26) prolonge et confirme cette visée particulière.

La conclusion s'impose : la tradition « reçue » et « transmise » par Paul s'intéresse à l'institution de la Cène en tant qu'événement fondateur. Elle est tout orientée vers une pratique cultuelle qu'elle justifie et

---

(7) Pour l'attestation du caractère traditionnel de 1Co. 15,3-5, cf. la démonstration de Jeremias, DC, 113-116.

(8) Principales tournures non-pauliniennes : l'emploi absolu de *paradidômi* et de *eucharisteô*, les mots *anamnèsis* ou *klaô* sans complément, et l'utilisation de *sôma* pour désigner le corps personnel de Jésus. Cf. Léon-Dufour, *op.cit*, 100,n.2 ; Jeremias, *DC*, 117.

(9) La traduction « recevoir du Seigneur » peut suggérer que Paul a reçu les paroles de l'institution par révélation directe. Or, la préposition employée ici n'est pas *para*, que l'on pourrait attendre dans ce cas, et qui désigne celui qui transmet une tradition (cf. Ga. 1,12 1 Th.2,13; 2Tm.1,13;2,2; 3,14), mais *apo*, qui décrit l'origine ultime, et renvoie donc à l'auteur de la tradition. Cf. Jeremias, DC, 240.

(10) Sur la portée théologique de ces deux aspects de la Cène, cf. les excellents développements de Léon-dufour, *op.cit*, 25-59, 122-138.

accompagne. Une telle orientation correspond à son rôle dans l'enseignement missionnaire destiné à établir le culte des églises nouvellement créées. On peut légitimement la qualifier de tradition cultuelle autonome (11).

II. Le récit de Marc

Le récit de Marc se présente différemment de celui de Paul. Il ne s'insère pas dans le contexte didactique d'une épître rédigée pour faire face à des problèmes ecclésiastiques, mais dans un ensemble narratif. Les projecteurs ne sont plus braqués sur l'Eglise et sa pratique, mais sur Jésus et ses disciples - bien que l'Eglise soit toujours présente à l'horizon de l'Evangile. Ainsi, une attention accrue est accordée aux circonstances concrètes de l'institution de la Cène : la prépararion du repas est racontée (14,12-16) ; la présence des disciples est marquée : ils sont cités (14,17), parlent (14,19), écoutent (14,18.20.22.24) (12) ; le repas, du fait de sa place en fin de l'Evangile, est mis en relation avec ceux qui ont jalonné la vie commune de Jésus et de ses disciples ; enfin, toute proche est la mort de Jésus (14,21) - c'est déjà la « Passion en secret » (14,1-42), avant la « Passion en public » (14,43-15,47) (13).

Pourtant, le récit présente une seconde orientation. En effet, certains faits concrets de la dernière cène de Jésus avec ses disciples ont été réduits à leur plus simple expression : le repas lui-même est simplement mentionné (14,22) - ce qui contraste avec l'importance que lui avait accordée le récit de la préparation (14,12-16) ; aucune allusion n'est faite à ce qui se passe entre le partage du pain et la distribution de la coupe. A l'opposé, le double geste de Jésus est décrit avec une infinie minutie : on assiste à une véritable décomposition du mouvement digne des meilleurs ralentis cinématographiques. Cet accent particulier, qui tombe précisement sur les éléments du repas essentiels à la célébration de la Cène chrétienne, montre que celui-ci est également envisagé par l'évangéliste du point de vue de la liturgie chrétienne. Par cette orientation, Marc se rapproche de Paul.

---

(11) Au terme de son étude de l'orientation générale du texte, X. Léon-Dufour *(ibid, 100)*, le qualifie de « récit cultuel étiologique », tout en soulignant que, du fait qu'il se rattache à un personnage historique dans des circonstances précises, il se distingue du récit « légendaire». Nous acceptons sa formulation, accompagnée de cette précision.

(12) Cette « situation dialogale » est l'un des éléments caractéristiques des récits évangéliques de l'institution. Elle a son importance pour l'interprétation du sens de la Cène. Cf. les développements de Léon-Dufour, *ibid*, 74-77, 149-154, 228s.

(13) *Ibid., 219.*

Dans le récit que nous considérons, la double action de Jésus sur laquelle porte l'accent est précédée de l'annonce de la trahison (14,18-21) et suivie de la parole eschatologique où Jésus fixe un nouveau rendez-vous à ses disciples dans le royaume de Dieu (14,25). Une première comparaison avec le récit lucanien, qui utilise les mêmes matériaux, révèle un agencement symétriquement opposé. Il semble donc que ces trois unités possèdent une relative indépendance l'une par rapport à l'autre. Serait-ce le signe que les deux récits sont le fruit de l'utilisation de plusieurs traditions regroupées de façon différente par les évangélistes ? Telle est la piste qui s'offre à notre exploration...

1. Les aspérités du récit

S'engager dans cette voie conduit d'abord à rechercher d'éventuelles traces de sutures produites par l'assemblage de différentes unités de tradition. Celle-ci consistent généralement en légères aspérités qui rompent le mouvement d'un récit.

a. La place de la parole eschatologique

Pour plusieurs exégètes, la place qu'occupe la parole eschatologique après l'institution est problématique. Les difficultés soulevées sont diverses. Pour les uns, désigner comme simple « produit de la vigne » (14, 25) ce qui avait été déclaré solennellement « sang de l'alliance » est un glissement de pensée et de vocabulaire jugé incohérent (14) - difficulté relativisée lorsque l'on considère le vin de la coupe eucharistique comme le signe du sang qui va être versé : le passage du signifié au signifiant se fait alors plus aisément. Un autre argument consiste à souligner la difficulté du contraste entre la « nouvelle alliance » (14,24) et le vin déclaré « nouveau » par rapport à elle au verset suivant (15) - mais il n'est pas inconcevable qu'en tant qu'accomplissement ultime de la nouvelle alliance inaugurée par la mort de Jésus, le banquet final puisse lui être opposé : la Cène n'est elle pas la « communion de l'intérim » (16) ? On a également relevé - avec justesse - que ces deux versets juxtaposés « appartiennent à deux registres différents de langage, l'un liturgique, l'autre prophétique » (17). Dans ce même sens, on notera la difficulté de

---

(14) Cf. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles,* tome 2, 380 ; Benoit, Pierre, *Exégèse et Théologie*(Paris : Cerf,coll.Cogitatio Fidei n° 1,1961),tome 1,191; S.Dockx,«Le récit du repas pascal de Marc 14,17-26 », *Biblica* 46 (1965), 447 ; Léon-Dufour, *op.cit.*, 101

(15) Boismard, *ibid.* ; Dockx, *ibid.*

(16) A. Ambrozic, *The Hidden Kingdom. A Redaction-critical study of the references to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (Washington : The Catholic Biblical Qurterly Monograph series II, 1972), 198.

(17) Léon-Dufour, *op.cit.* 104

rattacher une parole où le produit de la vigne symbolise la fête du royaume futur à une déclaration où le vin n'intervient pas comme signe de la joie, mais comme élément d'un acte cultuel qui passe au premier plan. C'est pourquoi, si le verset 25, compte tenu de sa forme de langage et de sa signification, s'inscrit plus harmonieusement dans un autre contexte, nous pourrons considérer ces difficultés comme révélatrices d'un travail rédactionnel (18).

b. La notation « et ils en burent tous »

Une seconde aspérité du texte se trouve à la fin du verset 23, où, avant que ne soit prononcée la parole explicative sur la coupe, il est dit que les disciples « en burent tous ». Une telle séquence surprend, car elle ne s'accorde avec aucune des descriptions de distribution contenues dans les divers récits de l'institution. Plusieurs attestations convergentes invitent à penser que les paroles explicatives ont été adréssées aux disciples *pendant* la distribution : ceux-ci sont invités à « prendre » le pain (Mc. 14,22) Luc identifie le mode de distribution du pain à celui du vin (Lc. 22,20), et décrit selon ce schéma le partage de la coupe du verset 17. Enfin, Matthieu semble avoir resssenti une certaine difficulté devant la séquence marcienne de distribution de la coupe, puisqu'il transforme en invitation l'affirmation « et ils en burent tous » (Mt. 26,27). Aussi, la question mérite d'être posée : cette notation est-elle à sa place d'origine ? N'est-elle pas une indice de fusion de deux traditions ?

2. Les traditions en présence

Avant de répondre à cette question, rappelons le résultat de notre enquête sur le récit de 1 Co.11,23-26 : les paroles prononcées par Jésus sur le pain et la coupe ont circulé dans l'Eglise primitive comme tradition autonome. Véhiculée par les missionnaires, celle-ci était utilisée dans le cadre du culte.

Au cours de notre examen du récit de Marc, nous en avons souligné la double orientation narrative et liturgique. Nous supposerons donc que Marc a connu une tradition du même type que celle de 1 Co.11,23-25 vraisemblablement composée des formules liturgiques en usage dans sa communauté, et qu'il l'a fusionnée avec une seconde tradition, de type plus narratif, pour composer le texte de son évangile. La première étant modelée sur la tradition cultuelle paulinienne, nous la limiterons à la double action interprétée de Jésus sur le pain et la coupe. La présence de nombreux aramaïsmes dans sa formulation (19) nous conduit à l'appeler la tradition cultuelle palestinienne.

---

(18) A noter la position de Jeremias pour qui la difficulté du lien de ce verset à son contexte découle d'une interprétation de cette parole comme un voeu d'abstinence, qui n'a pas sa place en fin de repas *(DC,227)*.

(19) Cf. les exemples relevés par Jeremias, DC, 205-215

Comment s'est opérée la fusion des deux traditions sous-jacentes au récit actuel ? La difficulté posée par la notation du verset 23 b nous permet d'avancer une hypothèse : la coupe dont il est question ici n'appartient pas originellement à la tradition cultuelle, mais à la seconde tradition. Profitant de la mention d'une coupe dans chacune des ses sources, Marc choisit de les fusionner à cet endroit précis, en appliquant les paroles explicatives de la tradition cultuelle à la coupe présente dans la seconde tradition. La teneur de cette dernière peut donc être reconstituée - dans une forme à affiner encore - par soustraction de la formule explicative insérée (v.24). On s'aperçoit qu'elle se juxtapose sans peine aux versets 17-18 de Luc (20) :

Marc 14		*Luc 22*	
23	Et ayant pris une coupe,	17	Et ayant reçu une coupe
	et ayant rendu grâces,		ayant rendu grâces, il dit :
	il (la) leur donna,		« Prenez ceci
	et ils en burent tous.		et partagez entre vous ».
24a	Et il leur dit :		
	(v.24b)		
25	En vérité, je vous dis	18	Car, je vous (le) dis,
	que je ne boirai plus		Je ne boirai plus désormais
	du produit de la vigne		du produit de la vigne
	jusqu'à ce jour-là		jusqu'à ce que soit venu
	où je le boirai,		
	nouveau,		
	dans le royaume de Dieu.		le royaume de Dieu

Dans l'hypothèse de l'insertion de la tradition cultuelle à cet endroit, l'aspérité du verset 25 dans son lien avec le verset précédent trouve son explication *en même temps* que celle de l'ordre des événements décrits au verset 23. Cette convergence nous paraît accorder une certaine plausibilité à cette reconstruction.

Peut-on aller plus loin dans la détermination de la tradition reconstituée partiellement ? En particulier, est-il possible de savoir si l'annonce de la trahison en fait partie, et de déterminer la place initiale de l'indication du verset 23b ?

a. L'annonce de la trahison

Rappelons tout d'abord que Luc présente un agencement symétriquement opposé à celui de Marc pour ce qui concerne le rapport

(20) Cf.S.Dockx, *art.cit,* 447.

« annonce de la trahison - institution de la Cène - parole eschatologique » Les deux extrémités de la série présentent donc une certaine indépendance par rapport à l'élément central.

Ce dernier est introduit, dans le récit de Marc, par la formule « tandis qu'ils mangeaient » (14,22a). Cette notation, qui se trouve quelques versets plus haut en introduction au récit de la trahison (14,18),à toutes les caractéristiques d'une « reprise » rédactionnelle, pratiquée lors de l'insertion d'un passage relativement important dans un ensemble initial : afin de renouer le fil du récit, il est nécessaire de « reprendre » les dernières expressions qui précèdent l'adjonction (21). Vraisemblablement, le récit de la trahison a donc été interpolé entre la mention de l'arrivée à table de convives (14,17.18a) et la narration du partage du pain (14,22). L'hypothèse est confirmée par le fait que dans Luc, chez qui l'annonce de la trahison suit l'institution de la Cène, cette formule de liaison est absente alors qu'elle se serait parfaitement inscrite dans le cadre de son récit, en balancement avec le verset 20 (« après le repas ») (22).

La détermination de la forme et du contenu originels des versets interpolés n'entre pas dans le cadre de ce travail. Par contre, il peut être utile pour notre recherche de préciser si l'annonce de la trahison faisait partie de la tradition contenant la parole eschatologique, ou si elle a circulé de manière autonome. L'ébauche d'une réponse nous paraît devoir prendre en compte la différence de place de ce récit chez Luc et chez Marc. Luc, on le sait, est ennemi de toute transposition ; s'il en opère, c'est qu'il suit une source particulière (23). Aussi a-t-il dû trouver dans celle-ci la séquence « parole eschatologique - annonce de la trahison ». Nous avons également constaté la proximité de Luc 22.17,18 et de la tradition que nous reconstituons à partir de Marc - la suite de l'analyse la confirmera. C'est pourquoi nous pensons que le récit de la trahison faisait partie de la tradition non-cultuelle utilisée à la fois par Marc et par Luc, et dont Luc a conservé la séquence initiale. Aussi ne parlerons-nous désormais plus d'une interpolation marcienne du récit de la trahison, mais de son déplacement, pour des motifs rédactionnels qu'il nous faudra découvrir.

---

(21) Pour des exemples du procédé littéraire de la reprise,cf. Boismard et Lamouille, *La vie des Evangiles*, 16-18.

(22) Cette dernière constatation prouve que l'indication « tandis qu'ils mangeaient » ne peut provenir de la tradition cultuelle : Luc n'aurait pas supprimé volontairement une formule qui équilibrait son texte à merveille !

(23) Cf. Jeremias, DC, 109-111

Lors de son déplacement, cette péricope a été rattachée à son nouveau contexte en Mc 14,18. Or, ce verset contient deux mentions successives du repas : « pendant qu'ils étaient à table », et « tandis qu'ils mangeaient ». Si la première se rattache de toute évidence à ce qui précède, à quoi relier la seconde : à l'introduction générale du texte, en dédoublement de la première, ou au récit de la trahison ?

La réponse à cette question passe par une double constatation. Par son contenu même, le récit de l'annonce de la trahison appelle une mention du repas : le traître y est décrit comme celui qui « mange avec » Jésus (Mc. 14,17), qui « plonge la main dans le même plat » (14,20), situation qui ajoute à l'horreur de son acte. D'autre part, des deux références au repas en Mc.14.18, Luc ne possède que la première. Il semble donc bien que celle-ci fait partie de l'introduction au récit global, alors que la seconde se rattache à celui de l'annonce de la trahison (24).

Si nous appliquons ces résultats à notre recherche, en opérant la transposition de l'annonce de la trahison et la soustraction de la tradition cultuelle (14,22.24), il nous reste le texte suivant :

17 Le soir arrivé, il vient avec les Douze.
18 a Et tandis qu'ils étaient à table,
(v.18b-21) ; (v.22)
23 ayant pris une coupe et ayant rendu grâces,
il (la) leur donna.
Et ils en burent tous.
24a Et il leur dit :
(v.24b)
25 « En vérité, je vous dis
que je ne boirai plus du produit de la vigne
jusqu'à ce jour-là où je le boirai, de nouveau,
dans le royaume de Dieu »
18b Et tandis qu'ils mangeaient,
Jésus dit : « En vérité, je vous dis,
l'un de vous me livrera, etc...»

b. Place initiale de Mc.14,23b.

Quelle est la place initiale du verset 23b dans cet ensemble ? En l'absence d'éléments de comparaison extérieurs à Marc, une telle détermination relève de critères subjectifs, dans la mesure où elle donne lieu à

---

(24) L'absence de cette notation en Luc 22,21 est due au désir de l'évangélite de placer cette scène en violent contraste avec la précédente (Cf. « mais voici ! »), afin d'interpeller le lecteur par l'exemple de Judas.

un jugement d'ordre stylistique. Pour des raisons d'équilibre et d'homogénéité du texte reconstitué, nous suggérons que la notation « et ils en burent tous » concluait la parole eschatologique. C'est en effet la séquence la plus logique. Elle confère en outre un bon équilibre au texte, qui se trouve également débarrassé de toute aspérité. Enfin, elle permet de rendre compte de la reprise du sujet « Jésus » au verset 18.

Pourquoi donc avoir déplacé cette notation pour l'adjoindre à la description de la distribution de la coupe ?

Supposons que Marc, après avoir inséré la tradition cultuelle et transposé l'annonce de la trahison, ait conservé à sa place d'origine la mention de la participation de tous à la coupe. Celle-ci aurait alors conclu le récit de l'institution, ce qui aurait entraîné un déséquilibre évident, en conférant à la coupe une importance excessive par rapport au pain. Vraisemblablement, Marc a cherché à éviter une telle situation. Mais, afin de garder l'apport spécifique de cette notation, il l'a insérée discrètement dans la formule de distribution. Ainsi a-t-il sauvegardé à la fois l'équilibre global de son récit final et la nuance particulière de ce détail de sa source.

Avec cette dernière précision, nous obtenons le texte-source suivant, que nous considérons comme la forme ultime de la tradition non cultuelle que nous pouvons reconstituer à partir de Marc :

17 Le soir arrivé, il vient avec les Douze.
18a Et tandis qu'ils étaient à table,
(v.18b-21) ; (v.22)
23a ayant pris une coupe et ayant rendu grâces,
il (la) leur donna
(v.23b)
24a et il leur dit :
(v.24b)
25 « En vérité, je vous dis
que je ne boirai plus du produit de la vigne
jusqu'à ce jour-là où je le boirai, nouveau,
dans le royaume de Dieu ».
23b Et ils en burent tous.
18b Et tandis qu'ils mangeaient,
Jésus dit :« En vérité, je vous dis :
L'un de vous me livrera, etc... »

Ce texte se tient en lui-même. Il pouvait constituer le début d'un récit plus long décrivant le repas de Jésus avec ses disciples. En effet, à deux reprises, ce thème apparait (ligne 2 et 1) pour conférer un cadre aux paroles de Jésus.

c. Vérifications

Tel qu'il se présente, le texte reconstitué nous permet d'effectuer deux vérifications nécessaires à assurer la cohérence globale de notre reconstruction. En effet, il fournit à la fois un cadre adéquat à la parole eschatologique, et une explication du déplacement de l'annonce de la trahison.

Dans ce récit initial, la coupe caractérise le repas tout entier comme un repas particulier. De ce fait, elle est parfaitement à même de représenter le festin eschatologique : le passage de l'un à l'autre se fait sans rupture.

On remarquera également que le texte reconstitué met fortement en lumière le thème de l'adieu de Jésus à ses disciples : alors qu'il est à table avec ses proches, Jésus leur annonce qu'il va les quitter. Tel est, dans ce contexte, l'apport majeur de la parole eschatologique : mettre l'accent sur le départ de Jésus. Par contre, dans le texte actuel où elle suit le récit de l'institution, cette même déclaration s'ouvre sur une perspective toute différente : elle manifeste la confiance de Jésus face à la mort imminente, et invite le lecteur à découvrir dans le Royaume annoncé un fruit de la mort évoquée par le pain et le vin. Confiance, victoire et espérance, telles sont les dominantes du passage dans ce contexte. La perspective de l'adieu passe au second plan (25).

Ce changement de persepective nous paraît être la clé du déplacement de l'annonce de la trahison. En effet, par sa double insistance sur la commensalité et la mort imminente, ce récit était parfaitement à même de restituer le climat de l'adieu douloureux émoussé suite à l'insertion des paroles de l'institution. C'est donc afin de préserver l'apport particulier de la tradition du repas d'adieu que Marc a placée en tête l'annonce de la trahison.

3. Le processus de composition

En résumé, le processus de composition du récit final semble bien être le suivant :

a. Au départ, Marc possède deux traditions du dernier repas de Jésus avec ses disciples. La première est une tradition de type cultuel, et se

(25) Cf. le commentaire de Léon-Dufour *(op.cit,* 233) : « Dans la parole sur la coupe, la perspective de la mort l'emportait sur celle de l'avenir, de la gloire : c'est dans le sang versé que s'instituait l'alliance. Dans la parole eschatologique, les accents sont inversés. La mort continue d'être impliquée par le « jamais plus je ne boirai », mais elle est absorbée en quelque sorte par la certitude du festin ultime ». (...) « Loin de s'arrêter sur la mort prochaine... Jésus tourne entièrement les regards du côtés de la réussite de Dieu ».

compose des formules liturgiques eucharistiques en usage dans la communauté palestinienne. La seconde présente la dernière cène essentiellement comme un repas d'adieu.

b. Marc fusionne les deux traditions, profitant de la mention d'une coupe dans chacune d'elles. Suite à cette opération, la perspective du repas d'adieu passe à un second plan.

c. Afin de restituer cet accent particulier, l'évangéliste déplace le récit de l'annonce de la trahison. De ce fait, il lui faut introduire une formule de reprise (v. 22a), pour assurer la continuité de son récit.

d. Enfin, dans un souci d'équilibre du texte, il déplace la notation de la participation des disciples à la coupe qui, du fait du déplacement de l'annonce de la trahison, conclut son récit et en rompt l'équilibre et la dynamique. Aussi l'insère-t-il discrètement après la description de la distribution de la coupe, afin d'en conserver malgré tout la note de communion. Le résultat final donne un récit homogène où seules subsistent quelques aspérités, mais qui a su préserver les nuances présentées par chaque tradition.

Travail soigné, assurément... (26)

III. Le récit de Luc

Le récit de la dernière cène occupe chez Luc une place plus importante que chez Mc/Mt. En particulier, on y trouve un long discours de Jésus, composé d'éléments propres au troisième évangile et de matériaux disséminés ailleurs dans les synoptiques. Celui-ci offre certains points de contact intéressants avec Jean.

L'analyse de l'ensemble n'entre pas dans le cadre de cet article. Mais pour notre propos, nous relèverons l'orientation majeure du récit lucanien, qui se présente comme un discours d'adieu. Jésus va partir, mais avant de quitter les siens, il leur laisse un « testament », en un regard qui englobe passé, présent et avenir. Aussi, la communion du Maître avec les siens est-elle soulignée de manière toute particulière.

La forme « discours d'adieu » se retrouve dans plusieurs textes de l'Ancien Testament, de la littérature juive apocryphe et du Nouveau

---

(26)L'orientation fondamentale de cette reconstitution de la genèse du récit provient de l'excellent article de S.Dockx (cité *supra*,note 14),dont la thèse a été reprise par Léon-Dufour (*op.cit.*103-105) et par M-E.Boismard.*Synopse des Quatre Evangiles*,II,380s.

Testament (27). Une étude comparative permet de mettre en évidence certains motifs ou thèmes caractéristiques du genre, et de dégager une trame commune à ces textes (28).

Parmi les narrations évangéliques du dernier repas de Jésus, celle de Jean s'apparente à la forme testamentaire. Mais particulièrement remarquable est le parallélisme entre Luc 22,1-38 et le *Testament de Nephtali* (29). Tout conduit à envisager l'utilisation importante d'une tradition de type « testamentaire » par le troisième évangéliste.

La tradition non cultuelle que nous avons dégagée du récit de Marc manifeste, elle aussi, un intérêt particulier pour le thème de l'adieu. Elle se rapproche donc de la perspective testamentaire. De plus, sa présentation de la parole eschatologique concorde avec celle de Lc.22,17.18. Aurions-nous donc en Marc un vestige de la tradition testamentaire utilisée plus largement par Luc ?

1. La parole sur la coupe (22,17,18)

Les ressemblances déjà relevées entre les deux textes confèrent une certaine vraisemblance à cette supposition. Si donc une comparaison détaillée du contenu de la partie commune à ces deux récits ne vient pas infirmer cette hypothèse de travail, elle pourra être considérée comme suffisamment plausible.

Le texte de Luc présente ici de sensibles différences par rapport à celui que nous avons reconstitué à partir de Marc. Une comparaison serrée s'impose.

a. La formule de distribution (v.17)

Les différences portent essentiellement sur la description de la distribution de la coupe. Une présentation parallèle permettra de les mettre en évidence :

	Luc 22	*Texte-source de Marc*
17a	Et ayant reçu une coupe, ayant rendu grâces,	Ayant pris une coupe et ayant rendu grâces,
17b	il dit : « Prenez ceci et partagez entre vous ;	il (la) leur donna et il leur dit :
18	car, je vous le dis, je ne boirai pas, etc.»	« En vérité, je vous dis que je ne boirai plus, etc.» Et ils en burent tous.

(27) Références in Léon-Dufour, *op.cit,* 109.

(28) Ce travail a été effectué par Léon-Dufour, *ibid.*, 109-113

(29) Pour la comparaison entre les deux textes,cf. *ibid,*266s.

Le verbe « recevoir » *(dechesthai)* est particulièrement affectionné par Luc(30). En un autre passage (8,13), il remplace un verbe «prendre», de Mc/Mt. On peut donc imputer cette différence à l'activité rédactionnelle du troisième évangéliste.

Par contre, l'absence de la mention du don de la coupe ne peut lui être attribuée. En effet, il n'y a aucune raison que Luc omette volontairement une formule qu'il conserve pour la coupe du verset 19. La difficulté n'en est pas insurmontable pour autant. Elle s'estompe lorsque l'on considère le contexte dans lequel est employé le verbe « donner » en Luc : il se rattache uniquement à la coupe *eucharistique.* Appliquée au récit de Marc, cette constatation implique que «donner» est en fait l'apport de latradition *cultuelle*au verset 23. Par conséquent, il n'appartient pas au texte-source que nous étudions. Luc s'accorde donc avec ce dernier que nous n'avions pas suffisamment dégrossi, faute de points de comparaison.

La mise en parallèle des deux récits révèle une dernière dissemblance : en Luc, Jésus formule une invitation à boire de la coupe, alors que dans le texte-source de Marc, il est simplement écrit : « ils en burent tous ». De part et d'autre, on met donc en évidence le fait que les disciples participent tous à la coupe de Jésus (31). Mais cette participation est envisagée sous un angle différent : dans le texte-source de Marc, l'intérêt est porté à sa réalisation effective, alors que Luc renvoie à l'intention même de Jésus.

L'origine traditionnelle de l'indication « ils en burent tous » ne peut être contestée : preuve en est sa présence en Marc malgré une insertion difficile dans son contexte immédiat. Par contre, l'examen du vocabulaire de la formule lucanienne révèle une retouche rédactionnelle : le verbe « partager » *(diamerizein)* est typique de l'évangéliste (32). On peut donc envisager avec vraisemblance que l'invitation à partager la coupe a été mise par Luc dans la bouche de Jésus pour remplacer la description « ils en burent tous » conservée par Marc.

---

(30) Il l'utilise 16 fois dans son évangile et 8 fois dans les Actes, contre 9 emplois en Mt., 6 en Marc et 1 en Jean

(31) Pourquoi cette précision? Une coupe unique aurait-elle été exceptionnelle? Les opinions divergent sur ce point : Jeremias croit pouvoir affirmer qu'au temps de Jésus, la coupe unique était de règle (*DC*,73-76), alors que Léon-Dufour y voit une pratique contraire à l'usage courant pour les repas de fête (*op.cit.*,102). Toujours est-il que cette précision met en évidence la communion étroite entre Jésus et les disciples, qui participent en ce moment crucial à la même coupe. Vu le contexte de la mort imminente et le fait que la coupe peut désigner, dans le langage biblique, le sort réservé à quelqu'un (Mc 10,38s ; 14,36), il est possible que soit également envisagée la communion aux épreuves (Léon-Dufour, *ibid.*,165). Nous sommes bien dans la ligne de la tradition testamentaire.

(32) Le terme apparait 6 fois en Luc, 2 fois dans les Actes contre un seul usage chez chacun des autres évangélistes.

b. *la parole eschatologique (v.18)*

La comparaison de la parole eschatologique rapportée dans les deux récits ne révèle aucune différence substantielle. On constate seulement une série d'améliorations stylistiques dans le texte du Luc, ce qui correspond à sa manière d'utiliser ses sources (33).

La comparaison que nous venons d'effectuer nous permet de conclure avec un bon degré de certitude que Luc 22,17.18 est tiré du texte-source de Marc dont il nous a été possible de préciser le contenu au contact du troisième évangile. Une tradition commune est donc à l'origine des récits marcien et lucanien du dernier repas de Jésus comme repas d'adieu.

2. La parole sur la Pâque (22,15.16)

L'affirmation, propre à Luc, d'un vif désir de Jésus de manger la Pâque avec ses disciples (22,15.16) se rattache-t-elle à cette tradition ?

L'examen du vocabulaire n'est pas concluant. Ces versets contiennent, certes, quelques aramaïsmes (34). Mais, s'ils peuvent témoigner de l'usage d'une tradition ancienne (35), il est également possible de les expliquer en invoquant un travail rédactionnel de Luc à partir de Mc. 14,25 (36). Certaines formules grécisées typiquement lucaniennes affleurent dans le texte : elles ne suffisent cependant pas à prouver une libre composition de l'évangéliste à partir des versets 17 et 18, car elles peuvent provenir de la reformulation d'une tradition dont Luc se serait servi.

On ne peut pas non plus tirer argument du fait que Marc ne possède pas cette référence explicite à la Pâque. En effet, il a été très sélectif lors de la composition de son récit, ne retenant que ce qui servait son intention littéraire, au point d'atteindre à un grand dépouillement.

Il nous faut donc laisser la question ouverte, malgré le grand intérêt qu'aurait présenté une tradition indépendante attestant l'identification du dernier repas de Jésus à un repas pascal (37). Cet exemple montre les limitations toutes naturelles de la recherche des sources, dans le cas où l'on ne possède pas plusieurs recensions d'un même texte.

---

(33) Principales transformations : « en vérité » est remplacé par « car » (de même, en 22,21, Luc supprime le *amèn)* ; *ouketi ou mè* est amélioré en *ou mè... apo tou non ; pinein ek*, impossible en grec suivi de la mention du breuvage, devient *pinein apo* :la mention de la « venue » du royaume remplace la formulation originale alambiquée.

(34) Cf. Jeremias, DC, 193.

(35) Position de Jeremias, *ibid*, 190-195

(36) Cf. Benoit, *op.cit.*, 187s.

(37) Conclusion partagée par Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, II, 382s.

3. Le pain et la coupe (22,19.20)

Bien que la tradition testamentaire joue un rôle de toute première importance dans le récit lucanien du dernier repas de Jésus, elle n'a pas oblitéré la perspective cultuelle. En effet, comme Marc, Luc contient une description du partage du pain et de la coupe, et rapporte les paroles explicatives du double geste de Jésus (22,19.20) (38).

Le mouvement d'ensemble de ces versets est identique à celui du récit paulinien de l'institution de la Cène (39). Une influence marcienne apparaît cependant en deux endroits. Elle concerne le détail de la formulation : la description du partage du pain précise que Jésus le « donne » à ses disciples ; le sang est décrit comme « répandu pour ». Enfin, on discerne certaines particularités propres au récit lucanien : l'interprétation du pain partagé contient le participe «donné»,et celle de la coupe omet la copule «est».

Une dépendance littéraire de Luc par rapport à l Cor.11, 23-25 est très peu probable (40). L'explication des parentés entre les deux récits renvoie donc à la tradition cultuelle autonome utilisée par Paul (41). Les parentés avec Marc peuvent être dues à une influence de l'évangile dans sa forme actuelle ou à un contact au niveau de la tradition cultuelle palestinienne.Dès lors,la genèse de Luc.22,19.20 peut s'envisager de diverses manières: adjonction de certains éléments de Marc à la tradition cultuelle hellénistique lors de la rédaction de l'évangile, fusion par Luc des deux traditions cultuelles, ou reproduction d'une tradition cultuelle mixte pré-lucanienne. La solution n'est pas indifférente. En particulier, si l'analyse conduit à adopter la troisième possibilité, il faudra conclure à une grande vitalité de la tradition primitive qui produit trois versions différentes d'un même événement.

---

(38) Bien que certains manuscrits présentent une rédaction courte du récit lucanien de l'institution (22,15-19a), nous considérons que la préférence doit être accordé au texte long (22,15-20). Nous renvoyons, pour l'argumentation, aux travaux de Benoit (*op.cit.*, 163-186), de Jeremias (*DC*,164-190) et de Metzger, Bruce, *A textual commentary on the Greek New Testament* (Londres : United Bible Societies, 1971), 174-176.

(39) Dans les deux récits, apparaît l'ordre de réitération ; le pain et la coupe y sont introduits de manière similaire ; leur interprétation adopte la même forme : dans la parole sur le pain, la référence aux participants s'opère par la même formule, et l'explication de la coupe porte dans les deux textes sur le contenant et non sur le contenu.

(40) Cf. Boismard, *op.cit.*, 383 ; Jeremias, *DC*, 183. Cf. aussi *infra*, note 43.

(41) Comme cette tradition a circulé en milieu hellénistique et reflète l'influence de ce milieu par son vocabulaire, nous l'appelerons la tradition cultuelle hellénistique.

Un travail rédactionnel de Luc est-il envisageable ? Plusieurs considérations militent contre cette hypothèse : certains traits linguistiques étrangers à l'évangéliste apparaissent dans ces versets (42); on constate en outre une absence surprenante de retouche lucanienne sur la formule « de même la coupe » (43) ; enfin, il subsiste dans le récit une incongruïté grammaticale difficile à attribuer au troisième évangéliste : le participe «répandu», qui qualifie de toute évidence le sang est au nominatif, alors que le mot « sang » est au datif (v20) (44).

Comment expliquer une telle incongruïté ?

Le participe « répandu » au nominatif provient de la tradition cultuelle palestinienne, où il conclut les paroles de l'institution. En tant que finale, il était donc prononcé avec une insistance particulière lors des célébrations liturgiques. Dès lors, on comprend qu'il se soit imposé dans sa forme originelle au moment de son adjonction à la tradition cultuelle hellénistique.

Cela signifie-t-il que Luc lui-même, accoutuné à la formulation palestinienne, n'a pas réussi à s'en détacher en compilant les deux traditions ? Ses qualités d'écrivain et ses scrupules de puriste nous paraissent aller à l'encontre d'une telle possibilité. Par contre, de telles anomalies ne sont pas rares dans la langue cultuelle (45). En effet, le langage hiératique a coutume de détacher chaque membre de phrase et d'accentuer la formule finale qui ressort comme une exclamation indépendante (46). Il se prête ainsi à une sensibilité plus grande aux assonances qu'à la fidélité grammaticale. D'autre part, il affectionne tout particulièrement les parlllélismes. Or, précisément, l'expression « répandu pour vous » (*to hyper hymnôn ekchunnomenon)* correspond à la finale de la parole sur le pain « donné pour vous » *(to hyper hymôn didomenon)* (47). Ces diverses considérations amèment à voir dans notre texte une

---

(42) Parmi les divers élements énumérés par Jeremias (*DC*, 183s), nous retenons surtout deux tournures étrangères à Luc : l'usage de *emos* de manière attributive (v. 19), et l'absence de la copule « est » (v.20).

(43) *Kai... hôsautôs* est contraire à l'ordre habituel de Luc qui place toujours le *kai* en seconde position (cf.5,10.33 ; 20,31 ; 22,36). On relèvera en particulier qu'il transforme l'unique *kai...hôsautôs* qu'il rencontre en Marc (12,21) en *hôsautôs de kai* (20,31). Cf. Jeremias, *DC*, 183s. Par ailleurs, le fait que 1 Cor. 11,25 possède la formule dans l'ordre habituel de Luc prouve que celui-ci n'a pu s'inspirer ici de l'épître.

(44) Quelques auteurs ont cependant imaginé que Jesus versa une coupe en libation, cf. leur mention in Benoit, *op.cit, 169, note 2.*

(45) *Cf. Dibelius, cité ibid.*, note 3.

(46) Cf. Jeremias, *DC*,185.

(47) Bien que le participe « donné » n'apparaisse pas en 1 Co. 11,24 , il faisait vraisemblablement partie originellement de la tradition cultuelle hellénistique, que Paul a abrégée en 1 Co. En effet, la formule « qui pour vous (nous) » semble être une caractéristique de son style personnel (cf. 2 Co. 7,12 ; 9,3).

synthèse de deux traditions cultuelles opérée, non par l'évangéliste, mais dans le cadre même du culte, par assimilation progressive des deux formulations liturgiques. Seul ce contexte a pu permettre à une telle incongruïté de se former et de ne pas choquer à l'excès. Nous sommes donc vraisemblablement en présence d'une tradition cultuelle mixte que Luc se contente de reproduire dans son évangile. Cette conclusion s'accorde avec notre constation de l'absence de travail rédactionnel de l'évangéliste dans ces versets.

Peut-on préciser quelque peu le processus de fusion des deux traditions ? Selon toute vraisemblance, c'est la tradition hellénistique qui a été retouchée par la tradition palestinienne, et non l'inverse. En effet, la première fournit le mouvement d'ensemble du récit, alors que la seconde n'apporte que deux modifications ponctuelles. Par ailleurs, l'utilisation de cette dernière semble avoir été sélective: l'invitation «prenez» (Mc14,22) n'a pas été retenue, probablement parce que l'adresse aux participants était déjà présente dans l'expression « pour vous » de la tradition hellénistique.

Une fois le participe « répandu » introduit dans la parole sur la coupe, le parallélisme entre les finales des deux paroles explicatives fournit une nouvelle assise au texte, dont la stabilité reposait jusqu'alors sur la double mention de l'ordre de réitération (cf. 1 Co.11,23-25). Ainsi peut-on supprimer l'ordre de réitération final, ce qui permet de centrer l'attention sur les paroles explicatives et leur correspondance mutuelle. Le texte ainsi obtenu possède une structure très stable, où l'ordre de réitération, situé au centre, s'applique au pain et à la coupe, fermement unis par le parallélisme des finales de leurs paroles interprétatives.

Bien des éléments portent donc à croire que Luc 22,19.20 est la reprise intégrale d'une tradition liturgique pré-lucanienne ayant opéré la synthèse entre les traditions liturgiques palestinienne et hellénistique. Le milieu où s'est opérée cette fusion était au contact des deux cultures. Plusieurs spécialistes ont conjecturé l'Eglise syrienne, patrie de Luc (48). Cette hypothèse est très plausible.

4. Le processus de composition

La genèse littéraire de Luc 22,15-20 révèle l'utilisation de deux blocs de tradition : la tradition testamentaire que Marc a également utilisée, et une tradition liturgique mixte, synthèse des traditions cultuelles palestinienne et hellenistique.

---

(48) Proposition de Jeremias, qui cite également A.Schlatter et J.Héring. Cf. *DC*, 186.

Le mode d'assemblage lucanien a été plus simple que celui de Marc : au lieu d'insérer une tradition dans une autre, l'évangéliste les place l'une à la suite de l'autre.

Le travail rédactionnel de l'évangéliste se limite à la tradition testamentaire (reformulation partielle et améliorations stylistiques) (49), avec peut-être une libre composition pour les versets 15 et 16.

IV. Le récit de Matthieu

Le récit de Matthieu peut s'expliquer entièrement à partir de celui de Marc. Il reflète un fort souci d'amélioration stylistique et une tendance au parallélisme qui, ajoutés à l'intention théologique propre à l'évangéliste, permettent de rendre compte de ses particularités.

Au verset 26, Matthieu ajoute le sujet «Jésus» qui aide à mieux situer l'action dans le fil du récit (la dernière mention explicite du Maître se trouvait au verset 17). La même intention de clarté explique la mention des disciples à cet endroit, bien qu'elle se double certainement d'un motif théologique. La transformation en invitation de la notation marcienne « ils en burent tous » permet d'obtenir un texte sans aspérité.

L'exhortation à manger (v.26) est introduite après le partage du pain pour correspondre à l'invitation « buvez » de la parole sur la coupe. On trouve en outre quelques retouches de vocabulaire : la tournure adverbiale « dès à présent » *(ap'arti)* propre à l'évangéliste (50) remplace la formule parallèle de Marc dans la parole eschatologique ; dans ce même verset, la mention de Dieu devient l'occasion d'une affirmation nouvelle de la filiation divine de Jésus, thème cher à Matthieu (51). Enfin, le texte contient deux adjonctions significatives : le sang de Jésus est répandu « en rémission des péchés » (26,28), et il est précisé que

(49) Le fait que l'évangeliste ne retravaille que la tradition testamentaire milite également en faveur de l'origine liturgique des versets 19.20. On ne transforme pas volontiers un texte liturgique !

(50) L'expression ne se trouve ni dans Mc., ni dans Lc/Ac. Mt. l'emploie en 23,39 et 26,64

(51) On trouve l'expression surtout dans les passages propres à Mt. (7,21; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,53). Elle remplace une autre formule de la double tradition en 12,50; 10,32s.

c'est en présence des disciples (« avec vous », v.29) que Jésus boira un vin nouveau dans le Royaume parvenu à son accomplissement ultime. Ces deux particularités sont à mettre au compte de l'évangéliste (53).

V. Acquis et perspectives

Trois traditions cultuelles, une tradition testamentaire... La variété des présentations évangéliques du récit du dernier repas de Jésus n'est pas imputable à la seule diversité de leurs auteurs : elle nous renvoie également à l'activité de l'Eglise primitive. Cette activité est ici accentuée par la fonction particulière de ce texte dans le culte. Mais elle n'entraîne pas pour autant un éclatement des récits - leur unité fondamentale reste un fait acquis. Derrière les textes se dessine une Eglise qui allie dynamisme et attachement à ses fondements.

Non moins remarquable est l'utilisation de ces diverses traditions par les évangélistes. Elle nous paraît, au terme de cette étude, devoir être caractérisée par deux termes : respect et liberté.

Fusionner deux récits est une opération délicate. Au cours de sa réalisation se produisent immanquablement des infléchissements du sens par les nouvelles relations des divers composants du texte avec leur contexte. Les évangélistes ont été sensibles à cette difficulté. Aussi, par de petites touches subtiles et discrètes, ils ont soigneusement veillé à ce que les apports de chaque source soit préservés dans le nouveau récit : l'annonce de la trahison est déplacée par Marc afin de conserver la note de « repas d'adieu » de la tradition testamentaire ; la notation « ils en burent tous » est insérée dans la formule de distribution de la coupe pour préserver à la fois l'équilibre pain/coupe de la tradition cultuelle et la dimension de communion de la tradition testamentaire ; la suppression de cette même notation par Luc est compensée par une invitation à partager la coupe. Ces diverses modifications du contenu ou de l'ordre des traditions sont motivées par un souci majeur : le respect du sens et des nuances particulières de chaque source.

Une vision superficielle pourrait amener à penser que ce respect doit conduire obligatoirement à conserver intégralement les traditions utilisées, dans leur forme, leur structure ou leur contenu d'origine. Il n'en

---

(53) Sur la formation de Mt, cf. M-E. Boismard, *Synopse des Quatre Evangiles*, II,381. Léon-Dufour fait également intervenir la tradition orale pour expliquer certains phénomènes (*gar*, v.28 ; *peri*, v.28 ; suppression de *amèn*, v.29). Cf. « Mt et Mc dans le récit de la Passion », *Biblica 40* (1959), 684-690.

est rien. En effet, ce serait méconnaître les multiples influences du nouveau contexte sur l'ensemble que l'on penserait avoir préservé de la sorte. Les conditions mêmes du travail de compilation imposent une notion de « respect dynamique » qui accorde une certaine marge de liberté dans le traîtement des sources, dans le but même de préserver leur apport spécifique. Tel est, nous semble-t-il, le principe qui gouverna le travail des évangélistes.

Ainsi, ils n'ont pas craint de réorganiser leurs sources pour reporter sur une péricope la fonction initiale d'une autre, lorsque la nouvelle mise en contexte l'exigeait : tel est le sens du déplacement du récit de l'annonce de la trahison qui joue dans le nouvel ensemble le rôle de la parole eschatologique dans la tradition d'origine. Ce même principe permet à Luc de mettre dans la bouche de Jésus une invitation à prendre et à partager la coupe, pour exprimer la signification profonde du geste de Jésus qui, par le don de la coupe, convie à la communion, et pour conserver l'accent sur cette dimension de partage présent dans la tradition testamentaire par la notation « ils en burent tous ». Ainsi, tout en respectant le mouvement de chacune de leurs sources, les évangélistes les enrichissent de nouvelles harmoniques, comme c'est le cas pour la parole eschatologique en Mc.14,25.

Mais le travail des évangélistes n'est pas le seul à être éclairé par notre recherche. L'exégèse peut lui aussi tirer des fruits de la reconstitution des sources sous-jacentes aux récits actuels. L'apport d'une telle recherche pour l'exégèse sera double : réserve et précision.

Plusieurs questions ouvraient cet article. Certaines devront être laissées sans réponse décisive. Ainsi, on ne peut décider, sur la base de l'agencement des récits, si l'annonce de la trahison a précédé ou suivi l'institution de la Cène : les deux récits appartiennent à des traditions indépendantes, et leur position respective est, dans Marc comme dans Luc, le résultat d'un travail littéraire et non d'un souci chronologique. On ne peut solliciter les textes selon une perspective qui leur est étrangère. De même, il serait imprudent de déduire que la présence de deux coupes en Luc indique que l'évangéliste cherche à donner une description précise de la liturgie pascale qui comprenait plusieurs coupes (54) : la dualité des coupes provient de la dualité des traditions. Cela n'exclut pas, bien sûr, que les deux coupes aient pu être distribuées à des moments distincts du repas, mais une telle conclusion devra s'appuyer sur

---

(54) Position de Ridderbos, Herman, *The Coming of the Kingdom* (St. Catharines : Paideia Press, 1962), 410, et de Gaugler in Deluz, Ramseyer et Gaugler, *La Sainte Cène* (Neuchâtel Delachaux et Niestlé, 1945), 58.

d'autres considérations que celle de leur succession dans le récit lucanien. Accorder une attention suffisante à la genèse des récits conduira donc à reconnaître une grande diversité possible de modes et de motifs de composition du texte actuel des évangiles.

Il en va de même pour ce qui concerne l'interprétation des paroles eucharistiques. La diversité des traditions cultuelles invite à une compréhension large de l'acte de Jésus. Si l'Eglise primitive et avec elle les auteurs inspirés ne se sont pas sentis tenus de conserver les paroles de l'institution dans une forme unique, le recours à un « noyau primitif » sur lequel pourrait seul se fonder une interprétation valable est injustifié : mieux vaut reconnaître que Jésus a laissé à ses disciples des paroles prégnantes dont le sens se dit de manière multiple.

Constater la dualité des traditions cultuelles et testamentaire, c'est aussi pénétrer plus en profondeur le sens du double geste de Jésus. En effet, chacune de ces traditions en éclaire un aspect. Le récit cultuel montre comment Jésus, à la veille de quitter les siens, a voulu maintenir un lien personnel avec eux : l'eucharistie instaure un nouveau mode de présence, à travers l'absence. Le second type de tradition, dans lequel Jésus laisse son « testament » à ses disciples, indique une autre voie par laquelle il sera possible de rester attaché au Maître : une vie de service et de charité à l'image de celle de Jésus. Aussi « le chemin cultuel, tout en demeurant au coeur de l'existence chrétienne, n'est pas le seul chemin par lequel le Christ maintient sa présence au milieu de ses disciples ; la charité et le service sont, eux aussi, chemin privilégié. Le culte n'est aucunement écarté, il est simplement situé par rapport à l'existence de charité qui caractérise le chrétien » (55). Piste de réflexion à suivre...

Enfin, reconstituer les traditions sous-jacentes aux récits évangéliques nous a permis de découvrir une Eglise primitive à la vitalité réelle. On remarquera en particulier la formation de plusieurs types de traditions cultuelles en un laps de temps relativement court. A quoi attribuer ce phénomène ? D'aucuns invoqueront la spontanéité créatrice des premières communautés. Il nous semble préférable de rendre compte de ce mouvement en termes d'adaptation culturelle. Pourquoi une tradition cultuelle hellénistique ? Nous proposons de considérer qu'elle fut adaptée d'une tradition palestinienne plus ancienne pour répondre aux besoins particuliers de la mission. Ainsi pourrait s'expliquer son lien généralement reconnu avec l'Eglise d'Antioche (56), sa forme propre, et son utilisation missionnaire relevée à partir de 1 Co. 11,23. Dès lors, notre étude nous renvoit à la nécessité de formuler *notre* foi en des termes culturellement adaptés. Assurément, l'étude de l'Evangile met toujours en mouvement...

---

(55) Léon-Dufour, *op.cit*, 114. Pour d'autres développements de cette piste de réflexion féconde, cf. *ibid.*, 272-280.

(56) *Ibid*, 100.

Education élémentaire juive et tradition évangélique

par Rainer Riesner

1. Les thèses de H. Riesenfeld et de B. Gerhardson

Lors du Congrès de 1957 sur les quatre évangiles,le spécialiste suédois du Nouveau Testament H. Riesenfeld fit à Oxford l'esquisse d'une contre-proposition (1) à l'image que l'école formiste (2) s'était faite du processus de la tradition évangélique. D'après Riesenfeld, la tradition concernant Jésus prit son essor non seulement au sein de l'église primitive, mais déjà dans le cercle des disciples avant Pâques :

> *« In the Gospels we are shown very clearly that Jesus was a teacher, and especially in his relation to his disciples. This means more than his mere preaching in their presence. He gave them instruction, and in this we are reminded,* mutatis mutandis, *of the method of the rabbi. And this implies that Jesus made his disciples, and above all the Twelve, learn, and furthermore that he made them learn by heart. » (3)*

Le disciple de Riesenfeld B. Gerhardsson fit une présentation détaillée du fonctionnement de la tradition rabbinique (4), tel qu'il se reflète dans la Mischna et le Talmud. Gerhardsson chercha ensuite à montrer dans l'oeuvre de Luc et chez Paul, que l'église primitive se servait aussi de semblables méthodes de transmission (5).

---

(1) The Gospel Tradition and Its beginnings, *TU* 73 (1959) p. 43-65. réimpression : *The Gospel Tradition*, 1970. p. 1-29.
(2) H. Burkhardt, *Théologische Beiträge* 1 (1970) p.21-28
(3) *The Gospel Tradition* p. 22
(4) *Memory and Manuscript*, 1961, p. 19-188
(5) *Ibid.* p. 193-335

Ces propositions scandinaves ne sont pas tout à fait nouvelles. Des thèses comparables ont déjà été soutenues antérieurement, en particulier par des exégètes catholiques (6), mais aussi par un chercheur comme B.S. Earton (7). A.Schlatter avait auparavant attiré l'attention sur les analogies formelles entre tradition rabbinique et tradition évangélique (8), mais les premières indications à ce sujet se trouvent déjà chez J. L. Gieseler (9). Pourtant, dans la récente discussion internationale, c'est à Riesenfeld et Gerhardsson qu'il revient d'avoir donné audience à de telles réflexions. Eux-mêmes y ont sans doute été incités par A. Fridrischsen. (10/11)

Dans le débat animé (12) qui suit l'exposé des thèses scandinaves, deux objections leur furent avant tout opposées :

1) Peut-on vraiment faire un parallèle entre l'institution donnée par les rabbins et l'enseignement de Jésus, alors que lui-même, contrairement à Paul, n'avait pas reçu une formation académique de scribe ?

2) Peut-on utiliser sans autre les sources rabbiniques, qui prirent forme après les catastrophes nationales de 70 et de 135 après J.C., pour illustrer des procédés datant de la première moitié du 1er siècle après J.C. ? Cette question s'est trouvée soulignée en particulier par les travaux de J. Neusner (13), qui traite les traditions rabbiniques avec autant de scepticisme que R. Bultmann la tradition synotptique.

Bultmann lui-même croyait encore «que Jésus appartenait au corps des scribes, qu'il avait reçu la formation du clan et qu'il avait subi les épreuves imposées»(14) Mis à part quelques marginaux comme F.Cornelius (15), presque personne aujourd'hui soutiendrait cette thèse. Le titre de « rabbi » n'était pas encore avant 70 après J.C., comme Bultmann le supposait,un titre bien établi pour les scribes formés académiquement (16). D'ailleurs les évangiles montrent qu'au temps du Nou-

---

(6)P.e.T.Soiron,*Die Logia Jesu*,1916;J.Ranft,*Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*,1931.

(7) *The Gospel befor the Gospels*, 1928 ; JBL (1931) p. 148-155

(8)*Jochanan Ben Zakkai*, 1899; p.8 ; *Die Geschichte des Christus*, 2ème éd. 1923, p.7.

(9) *Historisch-Kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818, *passim*.

(10)*JTHLZ* 66 (1941) p.83

(11) CF.L.Hartman,*Faculty of Theology at Uppsala University* 1976,p.60s.

(12) Bibliographie : B. Gerhardsson, Die *Anfänge der Evangelien-Tradition*, 1977, p.66 (la trad.française : *Préhistoire des évangiles*,1978, ne donne qu'une bibliographie sommaire).

(13) P.e.*The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A.D.I-III,1970.*

(14) *Jesus*, 2ème éd. 1929, p.55

(15) *Jesus der Mensch*, 1973, p.126

(16)*Cf.* M.Hengel, *Nachfolge und charisma*, 1968, p. 46-48

veau Testament la désignation était impliquée aussi à des personnes qui agissaient, de quelque façon que ce fût, comme des « maîtres » (17). Jean le Baptiste n'était assurément pas un scribe de formation au sens où l'entendirent plus tard les rabbins, mais il fut appelé « rabbi » (Jean 3.26), parce qu'il rassemblait autour de lui des disciples et les enseignait (Luc 11.1).

En Jean 7.15, Jésus est appelé *mè menathèkôs*. Cela ne veut absolument pas dire que Jésus était dénué de toute culture ; pourtant, ce reproche polémique ne se comprend que si Jésus n'était pas un scribe (18). En fait, seuls les Toledoth Jeschu du moyen-âge rapportent que Jésus avait été le disciple d'un rabbi (19). Mais, à elle seule, la confusion chronologique de ces récits à thèse montre qu'il s'agit de données sans aucune valeur historique.

Mais les cercles de disciples, tels qu'ils se rassemblèrent autour de Hillel ou de Schammaï, ne furent pas les seules institutions dans lesquelles on pouvait au temps de Jésus acquérir une formation. Dans une réponse à ceux qui le critiquaient, Gerhardsson pose cette question: Ne peut-on démontrer l'existence avant 70 après J.C. dans différents groupes et établissements juifs d'une sorte de « popular pedagogic » ? (20) On estime qu'il y avait à Jérusalem, au plus tard depuis l'époque macchabéenne, des écoles pour la jeunesse. (21)

Lorsque l'on ne recherche pas seulement des analogies au processus de la tradition évangélique dans les cercles de disciples des rabbins, mais qu'au contraire la quête s'étend aux trois « institutions d'éducation populaire » juives que furent la famille, la synagogue et l'école élémentaire, les problèmes de critiques des sources et de chronologie en rapport avec la littérature rabbinique perdent de leur acuité. La pédagogie populaire était caractérisée en tous lieux dans l'Antiquité par un conservatisme tenace. C'est pourquoi il ne faut pas que l'inflation des réformes éducatives modernes nous influence. Les origines de l'éducation populaire juive apparaissent déjà dans l'Ancien Testament (22), et

---

(17) *Cf.* H. Shanks, *JQR* 53 (1962/3) p.337-345; 59 (1968/9) p. 152-157.

(18) *Cf.* R.Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II*,2ème éd.,1977,p.184s.

(19) *Cf.* S. Krauss, *Das Leben Jesu*, 1902, p. 156s.

(20) *Tradition and Transmission*, 1964, p. 16-21

(21) *Cf.* I Macc. 1.14 ; 2 Macc. 4.9,12

(22) *Cf* L. Dürr, *Das Erziehungswesen im AT und im Alten Orient*, MVÄG 36,2 (1932) ; H.J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968,p. 113-136 ; B. Lang, *Die weiheitliche Lehrrede*,1972,p.36-46; H.W.Wolf, *Anthropologie de l'Ancien Testament,1974,p.180-187.*

une ligne de développement à maints égards étonnament continue mène à travers la période intertestamentaire jusqu'au temps du rabbinisme ancien (23)

Je suis convaincu que les trois institutions d'éducation populaire contemporaines de Jésus et de la communauté primitive pouvaient à elles seules procurer une norme de l'idée qu'on se faisait de la tradition et de la méthodologie de celle-ci, norme qui rendait possible une «transmission soignée » . (24) Comme exemple d'une méthode élémentaire de tradition, l'apprentissage par coeur sera présenté dans le passage qui suit, parce que son importance a été spécialement soulignée par Riesenfeld (voir ci-dessus).

2. L'apprentissage par coeur, méthode pédagogique populaire

a) *La famille :* L'institution éducative juive la plus ancienne et cependant longtemps la plus influente a été la famille. L'éducation scolaire demeura pendant la période antérieure au Nouveau Testament le privilège d'une minorité. Depuis le tournant du 1er au 2ème siècle après J.C., l'école commença peu à peu à remplacer la famille et à dispenser la culture.

Quand on étudie la signification de l'apprentissage par coeur dans le Nouveau Testament, il ne faut pas se contenter d'un premier examen superficiel des mots utilisés. Alors qu'en hébreu de la Mischna *schanah* et en araméen du Talmud *tenah/ʾatni* sont devenus en quelque sorte des *termini technici* (25), l'Ancien Testament ne connaît encore aucune expression définie pour l'apprentissage par coeur. C'est pourquoi cette activité est souvent exprimée par des périphrases. En rapport avec la pensée concrète des hébreux (26), plusieurs de ces périphrases sont souvent mises côte à côte pour attirer l'attention sur la chose en question.

---

(23) *N.Morris The Jewish School*, 1937; N.Drazin, *History of Jewish Education*, 1940; E. Ebner, *Elementary Education in Ancient Israel*, 1956; A.S.Roth, *Rabbinic Foundations of Jewish Educaation*, Diss.Evanston 1957; J.W.Carpenter, *The Jewish Educational System*, Diss.Washington 1958; M.Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 2ème éd., 1973, p.143-152; S.Safrai, dans: *The Jewish People* I/1, 1976, p.945-970.

(24) On peut parler d'une tradition de ce type lorsque des matériaux mis en forme sont transmis sous contrôle.

(25) *Cf.* W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I, 1899, p. 194

(26) *Cf.* G. von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, p. 42s

Comme déjà dans les textes scolaires égyptiens (27) et plus tard dans le Coran (28), le coeur est regardé dans l'Ancien Testament comme le siège de la mémoire (29). C'est pourquoi des tournures telles que *jazar leb* et *sim lebad* peuvent aussi désigner l'apprentissage par coeur.(30) Comme cela était courant dans toute l'Antiquité (31), on apprenait aussi par coeur à haute voix à l'époque vétérotestamentaire. C'est pourquoi dans les contexts correspondants il est souvent question de la « bouche ». (32) Sur les scarabées d'Egypte (33), on a trouvé gravées « de courtes phrases-clefs de l'enseignement, que le porteur de l'anneau voulait avoir sur lui comme une sorte de devise pour sa vie ». (34) Chez les Israélites, des usages semblables apparaissent derrière certaines périphrases imagées désignant l'apprentissage par coeur.

Quand on garde à l'esprit ces faits linguistiques, on découvre facilement que l'apprentissage par coeur a joué un rôle déterminant à l'époque vétérotestamentaire : c'est l'une des méthodes traditionnelles les plus élémentaires, dans l'instruction des fils par leurs pères. (35) L'exemple peut-être le plus connu d'une tradition de l'époque pré-exilique que l'Israélite devait garder en mémoire est le « petit crédo historique» (Deut. 26. 5-10),qui était récité lors de l'offrande des prémices.

Et même à l'époque néotestamentaire, l'apprentissage par coeur n'avait rien perdu de son importance dans l'éducation domestique. Un texte qui provient d'un courant stoïcien du judaïsme de la diaspora du Ier siècle après J.C. décrit le père idéal, qui enseigne *(edidasken)* à ses fils « la loi et les prophètes », en se servant de la cantilation en vue d'une meilleure imprégnation (4 Macc. 18.10-16). Philon ne peut guère penser qu'à l'apprentissage par coeur, lorsqu'il dit de son peuple *(Leg.ad Gaium 210) :*

« Dès la prime enfance... il porte les images des commandements imprimées dans son âme (*en tais psychais agalmatophorousi tas tôn diatetagmenôn eikonas*).

---

(27) *Cf. H. Brunner, Altägyptische Erziehung,* p. 179.182.
(28) *Cf.* E. Nielsen, *Oral Tradition,* 1954, p.59
(29) *Cf.* Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament,p.43s.*
(30) *Cf.* B. Lang. *Anweisungen gegen die Torheit,* 1973, p.8.
(31) *Cf.* S. Krauss, *Talmudische Archäologie III,* 1912, p. 227-229
(32) *Cf.* T. Klauser, *RAC* I, 1950, p. 1034
(33) *Cf.* E.Drioton, *Annals of the Faculty of Arts* 1 (Le Caire 1951) p.55-71
(34) Brunner, *Altägyptische Erziehung,* p. 54
(35) *Cf.* Ex. 13.8s., 14-16 ; Deut.6.7-9 ; 11.18-21 ; 31.21 ; Prov. 4.10

On ne connaît aucune autre métaphore pour la Palestine à l'époque de Nouveau Testament. Josèphe se vantait de s'être fait remarquer dans sa jeunesse par une mémoire spécialement bonne *(Vit 8).* Il met en relief la formation de l'aptitude à mémoriser comme une caractéristique spécifique de tout son peuple :

> *« Chez nous au contraire on peut interroger le premier venu sur les lois, et il récitera toutes les prescriptions de celles-ci plus facilement que son propre nom. Parce qu'en effet nous faisons l'apprentissage des lois dès le réveil de la conscience, elles sont pour ainsi dire gravées dans nos âmes* (autous amanthanontes echomen en tais psychais hôsper enkecharagmenous).» (36)

Même à une époque où l'école élémentaire était déjà largement répandue, nous apprenons que les pères répétaient avec leurs fils la leçon hebdomadaire à mémoriser, même le jour du sabbat *(Ned 37a),* en continuant l'instruction à la maison (Kid 30a).

b) *La synagogue :* Si aucun consensus n'existe encore sur les origines historiques et géographiques de cette institution juive essentielle d'éducation populaire (37), il est pourtant incontestable qu'elle était établie au temps de Jésus. Des indications chez Philon (38) et dans les sources rabbiniques (39) confirment l'image que nous donne le Nouveau Testament de la large diffusion des synagogues dans la diaspora et également en Palestine. Même dans des colonies juives relativement petites, il a dû y avoir des synagogues (40), de sorte qu'il n'est pas étonnant que les évangiles en supposent un grand nombre pour la Galilée (41). Une preuve archéologique en est fournie par les fouilles récentes, qui ont mis au jour à Magdala (42) et peut-être aussi à Gamla (43) des synagogues de la période romaine ancienne.

Alors que les lectures officielles de la Torah aux jours de marché et de jeûne du lundi et du jeudi, ainsi qu'aux fêtes, n'ont été instituées qu'après la destruction du temple, on peut tabler sur des lectures régulières de la Torah le jour du sabbat au moins depuis le 2ème siècle avant J.C.

---

(36) *Ap* II 178, *Cf. Ant* IV 210

(37) Aperçu de la recherche : J. Autman AA 87 (1972) p. 36-40

(38) *SpecLeg* II 61; *VitMos* II 216; *Leg ad Caium* 132.

(39) *jMeg* 73d; *jKeth* 35c; *Keth* 105a; *Git* 58a; *Ber* 8a; 30b. Les indications chiffrées sont sans doute généralement exagérées.

(40) *Cf.* M.Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations* IV, 1978,p.1129

(41) Mat. 4.23/Marc 1.39 ; Mat. 9.35 ; Luc 4,14s.

(42) *Cf.* V.Corbo, *Liber Annuus* 24 (1974) p. 19-28.

(43) *Cf. BAR* 5,1979,p.15-19.

en Palestine.(44) La lecture de la Torah demeura toujours au centre du culte synagogal. En revanche, tous les autres éléments pouvaient varier selon le lieu et la situation. Même si la liturgie subit après 70 après J.C. un enrichissement et un développement important, on peut pourtant tabler à l'époque néotestamentaire sur un culte synagogal comportant approximativement les parties principales suivantes (45):

récitation du décalogue
récitation du schema^c Yisrael ;
bénédictions ;
lecture de la Torah et du targum ;
Chant des Psaumes ;
prédication.

Le *schema*ᶜ, qui jouait également un rôle déterminant dans la prière personnelle de l'individu (46), provenait des assemblées des *mischmarot* sacerdotales et des classes *(maᶜamadot)*, d'où il fut introduit dans le culte synagogal.(47) Il était récité par la communauté entière. (48) C'est ainsi qu'on doit se représenter la récitation du décalogue (49), qui fut par la suite écarté de la liturgie à cause de la polémique contre le christianisme primitif (50). Dans le Nouveau Testament, il est clair que la connaissance par coeur du décalogue (51) et du *schema*ᶜ (52) était très largement répandue.

Pendant longtemps, il paraît ne pas y avoir eu de formule prescrite pour la prière qui suivait le *schema*ᶜ. Les trois premières et les trois dernières bénédictions de la prière apparentée des dix-huit demandes, introduites plus tard à cette place, étaient connues avan 70 après J.C. (53) Elles pourraient avoir servi, avec d'autres, de « louange-modèle ». (54) L'officiant, qui parlait comme représentant désigné de la communauté (55), pouvait se guider sur elles. (56) A cet effet, il devait naturellement avoir en tête un plus grand nombre de telles « prières standard », qu'il pouvait selon les nécessités compléter et modifier.

---

(44) *Cf.* C.Perrot *La lecture de la Bible dans la synagogue,* 1973.
(45) *Cf.* C.Perrot *La Maison-Dieu* 126 (1976) p.26-29.
(46) *Cf.* Bill IV/I p. 189-205
(47) *Cf.* I. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst,* 3ème éd., 1931. p. 236-238.
(48) *Cf. Bill* IV/1 p. 205-207
(49) *Cf.* P. Billerbeck, *ZNW* 55 (1964) p. 145.
(50) *Cf.* *jBer* 3c ; *Ber* 12a. En outre : E. Lerle, *NovT* 10 (1968) p.34
(51) Mat. 19.18s/Marc 10.19/Luc 18.20 ; Rom. 13.9. En outre : M.J. Lagrange *Saint-Marc,* 1966, p.266.
(52) Luc 10.26s. En outre : J. Jeremias, *Abba,* 1966, p.74
(53) *Cf. Bill* IV/1 p. 208-249
(54) *Cf.* Safrai, dans : *The Jewish People,* p. 916s.
(55) *Cf.* Billerbeck *ZNW* 55 (1964) p. 148.
(56) *Cf.* Safrai, dans : *The Jewish People,* p. 922-926

Comme les Psaumes, les récitations de texte et les prières étaient « chantées » (57) dans le culte synagogal. Comme la tournure rabbinique *ʾamar schir*(58) l'indique, il ne s'agissait là sans doute que d'un chant très peu mélodique. S. Krauss parlait à bon droit de « cantilation », ce qui veut dire une «déclamation dépendant plus du rythme et de l'ordre des mots. » (59) La cantilation n'était pas la dernière à renforcer la capacité d'imprégnation des morceaux récités. (60)

Alors qu'il n'existait du temps de Jésus encore aucun cycle uniforme pour les lecteurs de la Torah et des prophètes, il y avait pourtant dans telle ou telle synagogue des ébauches d'une *lectio continua*.(61) Les lecteurs des deux passages de l'Ecriture, de même que le prédicateur, étaient désignés par le chef de la synagogue (*rʾosch haknesset, archisynag gôs*). (62) Dans des cas très rares, l'invitation pouvait se faire de façon tout-à-fait spontanée. Il s'agissait cependant d'une tâche difficile : lire sans faute et de façon aisée un texte non-voccalisé en hébreu, langue qui n'était pas parlée tous les jours. A cet effet, une préparation était indispensable. Le chef de la synagogue ou son desservant (*chazan, hypèretès*) se mettait d'accord sur le choix de la lecture avant le service avec un membre de la communauté capable d'assumer cette tâche. (63)

Il est rapporté de R.Meir qu'il se refusa un jour à lire en public la Torah. Il s'en justifia en disant à ses disciples :

« Je ne me suis refusé à lire que parce que je n'avais pas parcouru cette section deux ou trois fois à la suite (pour m'y préparer) ; car un homme ne peut pas dire la parole de la Torah devant la communauté avant de l'avoir récitée deux ou trois fois pour lui-même. » (64)

D'autres passages dans la littérature rabbinique indiquent une préparation de cette sorte des lectures de l'Ecriture. (65) Cette préparation des lectures sabbatiques signifiait souvent que le lecteur les apprenait par coeur, pour éviter une récitation hésitante. (66). Lorsque plus tard les rabbins s'opposèrent vivement à la récitation par coeur des lectures de l'Ecriture ainsi que du targum (67), cela prouve combien une telle pratique avait acquis droit de cité.

---

(57) *Cf.* *Bill* IV/1 p. 206s.
(58) *Ibid.* p.394
(59) *Talmudische Archäologie III* p. 77.
(60) *Cf.* Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst*, p.503
(61) *Ibidem.* note 44,
(62) *Cf.* *Bill* IV/1 p. 157s ; Perrot, *la lecture...*, p. 137s.
(63) *Cf.* Billerbeck *ZNW* 55 (1964) p. 152.
(64) *Tranch Jethro* 90a *(Bill* IV/1 p. 158).
(65) *Cf. TBM* 2,21 ; *TSchab* 1.12 ; *Ber* 8b ; *EXR* 40 (fin) ; *SDeut* 11.22.
(66) *Cf.* Gerhardsson, *Memory and Manuscipt*, p. 68.
(67) Meg 2.1 ; *jMeg* 74d ; *cf* encore *Bill* IV/1 p. 160s.

c) *L'école élémentaire :* A l'époque de l'Ancien Testament déjà il y avait à Jérusalem, et également en d'autres lieux importants, des écoles (68). Par des efforts intensifs en vue d'assurer une éducation élémentaire pour de plus larges couches de la population, il s'est agi de répondre aux tentatives d'hellénisation de l'époque macchabéenne. Quand l'influence des Pharisiens augmenta, pendant le règne de la reine Alexandra Salomé (76-67 avant J.C.), leur chef Siméon b. Schatach tenta d'instituer une sorte d'école publique obligatoire *(j Keth 32c)*. Comme le montre bien la nouvelle tentative de réforme du grand-prêtre Josué b. Gamlah entre 63-65 après J.C. *(BB 21a)*, aucun résultat durable ne fut atteint.

De même qu'auparavant à l'époque hellénistique, la fondation et l'organisation des écoles juives avant la destruction du temple demeurèrent largement affaire d'initiative privée. Ce qu'a dû être le nombre des écoles au deuxième siècle, les sources rabbiniques le laissent constamment entrevoir ; mais déjà au premier siècle il fallut de la part des Pharisiens des efforts énergiques pour organiser un enseignement élémentaire. Comme le but de cette formation était avant tout de rendre possible aux membres de la communauté une participation active au culte synagogal, les bâtiments des synagogues servirent naturellement de siège à ces écoles. (69)

L'apprentissage par coeur constituait une méthode pédagogique standard dans les écoles de l'ancienne Egypte (70), de Mésopotamie (71), de Grèce (72), et de Rome (73), bien que dans ces civilisations l'écriture ait joué un rôle prééminent. Ce que H. Brunner disait des écoles égyptiennes vaut pour l'ensemble du système éducatif de l'Antiquité :

> *« La mémoire était en permanence au premier plan dans l'éducation, largement avant la capacité, exercée si tôt aujourd'hui, d'établir des rapports et d'émettre des jugements. » (74)*

L'apprentissage par coeur était aussi à la toute première place dans les écoles en Israël avant l'exil. (75) Il fallait mémoriser non seulement de brèves sentences, mais même d'aussi longs discours didactiques que ceux contenus dans Proverbes 1-9. (76)

---

(68) *Cf.* Hermisson, *Spruchweisheit*, p. 113-136.

(69) *Cf.* M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 2ème éd. 1973, p. 150

(70) *Cf.* L. Dürr, MVÄG 36.2 (1932) p. 22 ; Brunner, *Altägyptische Erziehung*, p. 72-76, 128-133

(71) Cf. A. Falkenstein, *Wo* 1 (1948) p. 172-186 ; Nielsen *Oral Tradition*, p. 19s.

(72) *Cf.* M.P. Nilsson, *die hellenistische Schule*, 1955, p. 4, 46s. ; H.I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*, 1957, p. 226, 243s.

(73) *Cf.* Marrou p. 396, 407s.

(74) *Altägyptische Erziehung*, p. 76

(75) *Cf* Dürr MVÄG 36.2 (1932) p. 115s ; Hermisson, *Spruchweiheit* p. 123, 134s.

(76) *Cf.* Lang, *Die weisheitliche Lehrrede*. p. 39,62

Dans les écoles élémentaires du judaïsme tardif, on apprenait tout autant largement par coeur (77). Selon le mot d'un rabbin, on doit « gaver l'élève comme un boeuf » *(BB 21a) :* c'est un maxime communément admise.

Comme dans l'ancienne Egypte (78), il était aussi de mise dans les écoles rabbiniques d'apprendre mécaniquement par coeur de larges passages, avant même que le maître n'ait entrepris le moindre essai d'explication du contenu (79). Comme son collègue égyptien (80), l'instituteur juif répartissait aussi la matière à enseigner en leçons à mémoriser (81). Celle-ci étaient alors longuement répétées par les élèves, jusqu'à ce qu'elles fussent possédées par coeur de façon irréprochable *(Erub* 54b). Ce que Hillel déclare d'une Baraïtha *(chaaq 9b)* était valable a fortiori dans l'école élémentaire :

« *Celui qui répète* (schoneh) *son passage cent fois ne peut-être comparé à celui qui répète son passage cent une fois.* »

Dans les écoles de l'ancienne Egypte (82), et de la Grèce antique (83), on facilitait déjà aux élèves l'apprentissage par coeur à l'aide de moyens mnémotechniques (84). L'allitération en Proverbes 18.20-22 (85) ou le poême alphabétique en Proverbes 31.10.31 (86) montrent que de tels aide-mémoire n'étaient pas inconnus dans les écoles israélites pré-exiliques. Dans l'arrangement des Proverbes de Salomon, qui trouvèrent une application à l'école (87), on observe souvent aussi le principe des mots-repères (88). Dans les écoles élémentaires du judaïsme tardif on facilitait par exemple la tâche des élèves qui apprenaient l'alphabet en le leur inculquant sous forme poétique (89). Les écoles hellénistiques des pays voisins connaissaient aussi cette pratique (90).

Autre usage ancien, celui d'apprendre par coeur par le moyen de la cantilation. Cette méthode de mémorisation est attestée aussi bien

---

(77) *Cf.* Morris, *The Jewish School,* p. 112-145 ; Drazin, *Jewish Education,* p. 109-116 ; Ebner, *Elementary Education,* p. 88-95 Roth, *Rabbinic Foundations,* p. 106-113 ; Carpenter, *Educational System,* p.205-221; Safrai, dans: *The Jewish People,* p.950-952.

(78) *Cf.* Brunner, *Altägyptische Erziehung,* p. 76,132

(79) *Cf.* Schab 63a ; *AZ* 19a. *Cf.* de plus Gerhardsson, *Memory and Manuscript,* p. 126-130

(80) *Cf.* Brunner, *Altägyptische Erziehung,* p.74s

(81) " *jMeg* 75b ; *Meg* 22a ; 27a ; *Taan* 27b. En outre : L. Weisner, *Die Jugendlehrer der talmudischen Zeit,* 1914, p. 27 note 1.

(82) *Cf.* Brunner, *Altägyptische Erziehung,* p. 75s

(83) *Cf.* Marrou, *Geschichte der Erziehung,* p. 87.

(84) Ibidem note 77

(85) *Cf.* R.N. Whybray, *The Bookkof Proverbs,* 1972, p. 56

(86) *Cf.* Nielsen, *Oral Tradition,* p.59s

(87) *Cf.* Lang, *Die weisheitliche Lehrrede,* p.36-40

(88) *Cf.* H. Gressmann, *ZAW* 42 (1924) p. 291

(89) *Cf.* *jMeg* 71d ; *Schab* 104a

(90) *Cf.* Marrou, *Geschichte der Erziehung,* p.222.

pour l'Egypte que pour la Grèce (91). Les écoles juives ne faisaient pas exception. Comme le montre le Psaume 1.1s, on « marmonnait » *(hagah)* la Torah dans les écoles du temple après l'exil (92), ce qui signifie qu'on apprenait par coeur avec intonation. Chez les Esséniens, qui étaient renommés pour le soin qu'ils apportaient à l'éducation des enfants (93), *hagah* (94) était devenu un terme technique désignant la «fréquentation d'un livre par laquelle on étudiait son contenu et le gravait dans la mémoire. » (95) Dans l'antiquité, les livres servaient, certes pas exclusivement, de modèles pour l'apprentissage par coeur. (96) On peut considérer le calendrier de Guézer, qui date du début du 9ème siècle avant J.C., comme « la tablette d'exercice d'un écolier qui écrivit d'une main non-exercée la matière à mémoriser ». (97/98)

Les sources rabbiniques montrent aussi à maints endroits que dans les écoles juives on lisait et apprenait par coeur à haute voix (99). Particulièrement significative est sous ce rapport une anecdote rabbinique sur le philosophe cynique Oénomaos de Gadara *(Genr 65,20)*, qui vivait dans la première moitié du 2ème siècle après J.C. Oénomaos explique ainsi la raison de l'étonnante capacité juive à s'affirmer :

> *« Allez et observez leurs synagogues et leurs écoles. Aussi longtemps que vous trouvez là des enfants qui chantonnent à voix haute* (zafzaf bekol), *vous (les païens) ne pouvez vous rendre maîtres d'eux, car leur père (céleste) le leur a promis. »*

d) *La mémoire de la tradition :* Josèphe vantait déjà le savoir par coeur de ses concitoyens dès leur jeunesse *(Ap II.178)*, et la tradition rabbinique rapporte maints faits étonnants des écoliers (100). Ainsi R. Zehiri, au milieu du 3ème siècle après J.C., aurait rétabli le texte détruit d'un rouleau sur les indications d'écoliers *(Men 29b)*. Il est même expressément souligné qu'il ne s'agissait pas d'élèves spécialement doués !

S'il est vrai que l'exagération entre en jeu ici, des non-juifs ne manquent pourtant pas de reconnaître les grandes capacités de mémoire des Juifs. Jérôme s'émerveillait que des contemporains juifs pouvaient réciter les listes de noms des livres Chroniques dans l'ordre exact du début à la fin et inversement (101), et même pour quelques-uns maîtriser

---

(91) *Cf.* Brunner, *Altägyptische Erziehung*, p. 67 ; Marrou *Ibid.* p. 2
(92) *Cf.* H.L. Jansen *Die spätjüdische Psalmendichtung*, 1937, p. 100
(93) *Cf.* Josèphe, *Ant* II 210 ; *TestN* 8.5.
(94) *Cf.* 1QH 11.21 ; 1QSa 1.7 ; CD 10,6 ; 13.2
(95) O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* 1960, p. 21
(96) *Cf.* Nielsen, *Oral Tradition*, p. 32s., 46s., 49.
(97) v. Burr, *Bibliothekarische Notizen zum AT*, 1969, p. 6.
(98) *Cf.* W.F. Albright, *BASOR* 92 (1943) p. 16-26
(99) *Cf.* P.e. *Meg* 32a; *Ned* 37a/b; *BB* 21a; *Sot* 30b *Bar; GenR* 52.4. En outre: Krauss, *Talmudische Archäologie III*, p. 227-229
(100) *Cf. jHor* 48b ; *Chag* 15a ; *Taan* 19a
(101) *Comm in Jer* 25.26 ; *Ad Tit* 3.9

la Torah et les prophètes par coeur (102). Eusèbe rend compte d'une chose semblable (103), et peut-être I Tim. 1.4 fait-il allusion également à de telles aptitudes (104). Des exemples étonnants de la capacité de la mémoire traditionnelle sont fournis aussi à l'époque moderne par des civilisations de la mémoire encore vivantes.(105) On trouve un témoignage éloquent de l'éducation populaire juive à l'époque néotestamentaire et non moins de la formation dans le domaine de la mémorisation, lorsque Sénèque, dans son ouvrage *«De superstitione»* compare les Juifs aux autres peuples de l'Empire romain en ces mots (106):

« Illi tamen causas ritus sui noverunt ; maior pars populi facit quod cur faciat ignorat. » (107)

3. Jésus comme maître messianique

Notre recherche a montré que l'apprentissage par coeur comme méthode pédagogique jouait un rôle déterminant, non seulement dans les académies rabbiniques (108), mais aussi au sein des trois institutions juives d'éducation populaire : la famille, la synagogue et l'école élémentaire. De même, la cantilation et les moyens mnémotechniques furent largement introduits au niveau pédagogique élémentaire. C'est pourquoi on peut à bon droit décrire l'éducation juive courante de l'époque du Nouveau Testament comme un élément d'une « culture de la mémoire».(109)

Il y eut déjà avant Pâques une transmission des paroles de Jésus dans laquelle un apprentissage par coeur jouait un rôle. Je voudrais apporter une réponse affirmative à cette question à l'aide de quelques thèses (110), que je tente de fonder de façon détailllée autre part.(111)

---

(102) *Comm in Is* 58.2
(103) *Cf. PraepEv* XI 5.513
(104) *Cf.* Krauss, *Talmudische Archäologie III.* p. 354 note 342
(105) *Cf.* R.Riesner, *ThB* 8 (1977) p. 59
(106) *Cf.* T.Rienach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* 1895, p. 263 note 2.
(107) D'après Augustin, *CivD* IV 10.
(108) En outre : Gerhardsson, *Memory and Manuscript,* 122-170
(109) P. Gaechter, *Das Matthäus-Evangelium, s.d* (1963) p. 18
(110) *Cf.* aussi J.J.Vincent, «Did Jesus Teach His Disciples to Learn by Heart», *TU* 88 (1964) p. 105-118.
(111) *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung,* Dissertation Universität Tübingen., (Mohr, Tübingen, 1981)

1) Nazareth possédait sa propre synagogue (Mat. 13.54/Marc 6.2/-Luc 4.16), où les Ecritures vétérotestamentaires étaient accessibles (Luc 4.17). Le «bedeau » de la synagogue (Luc 4.20) pouvait faire fonction d'instituteur, comme nous le savons par les sources rabbiniques. Les habitants de Nazareth intéressés étaient à même d'acquérir une connaissance approfondie des Ecritures. Mais cela voulait dire apprendre par coeur des passages importants de l'Ancien Testament.

2) L'étendue de l'éducation élémentaire que les enfants juifs recevaient dépendait de l'intérêt religieux du foyer parental. Jésus était issu d'une famille très pieuse (Luc 2.22-27, 42). Quand Jésus, âgé de douze ans, était assis au milieu des maîtres et s'instruisait en écoutant, en posant des questions et en donnant des réponses (Luc 2.46s), cela ne tenait pas du prodige, mais au contraire d'une bonne éducation élémentaire.

3) La présentation de Jésus ne peut être décrite valablement qu'en termes messianiques. On rencontrait au sein de groupes très divers du judaïsme de l'époque l'attente que le Messie se présenterait comme un maître enseignant la plus haute sagesse. (112) Jésus a révélé sa prétention divine au cercle le plus intime de ses disciples (Marc 8.29s) mais elle ne pouvait rester totalement cachée à ceux qui n'en faisaient pas partie. Mais cette prétention présentait une raison extraordinaire d'être transmise : on ne pouvait simplement oublier les paroles de celui qui est le Messie ou du moins qui pouvait l'être! En fait,Jésus renvoie sans cesse à la portée eschatologique de ses paroles (113).

4) Une grande partie de la tradition synoptique est composée de sentences brèves, qui entre autres par leur caractère imagé, hyperbolique, contrasté, s'impriment dans la mémoire et y restent gravée. Des procédés poétiques de style, tels le parallélisme, le rythme, la rime, etc, montrent en particulier que Jésus a consciemment composé ces sentences. Jésus a pu étudier l'art du « maschal » par la fréquentation assidue de l'Ancien Testament. Le poids du contenu et la tournure stylistique de ces sentences montrent qu'il s'agit de résumés didactiques, qu'il répétait en diverses occasions.

---

(112) *Cf.* CD 6.11 ; 7.18 ; 4QFlor 1.11 ; 4QMessAr 1 ; *TestJud* 24.2s ; *TestL* 18.1-7 ; *PsSal* 17.42s ; 18.4-6 - *Targ Jes* 53.5, 11 ; *Hen éth* 46.3 ; 49.3s ; 51.3 ; 69.29 ; *Memar Marqah 4.12 ; Midr Ps* 21.19a ; *GenR* 98-99 ; *Tanch Wajehi* 57b.

(113) *Cf.* Marc 8.38/Luc 9.26 ; Mat. 7.24-27/Luc 6.47-49 ; Mat. 24.35/Marc 13.31/Luc 21.33.

5) Des formules d'introduction comme « amen, je vous le dis », spécifiques du langage de Jésus, ou comme l'invitation fréquemment renouvelée à « entendre », indiquaient de tels sommaires et requéraient plus ou moins directement un apprentissage par coeur. L'appel à la foi, où Jésus parlait de lui-même à la façon de la sagesse qui enseigne (cf. Sir.51.23-28), implique l'impératif: «apprenez de moi» (Mat.11.29)

6) Lorsque Jésus donnait au cercle intime de ses partisans le nom de *talmid,* « disciples », cela indique qu'il était aussi de leur devoir d'apprendre son enseignement. Luc 11.1-4 dit expressément que Jésus enseigna à ses disciples un morceau étendu de tradition. Lorsque Jésus les envoya prêcher en son nom le royaume de Dieu (Mat. 10), cela signifiait selon la coutume orientale ancienne des messagers, qu'ils étaient capables de transmettre les paroles authentiques de celui qui les avait chargés de cette mission. Leur mission impliquait qu'ils connaissaient les résumés didactiques les plus importants.

7) Comme une origine avant Pâques de la tradition concernant Jésus est concevable pour plusieurs raisons, on peut avec Riesenfeld et Gerhardsson placer une plus grande confiance dans la fidélité de la tradition synoptique que celle qu'il est possible d'atteindre en se référant à l'école formiste.

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéro par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément :

ABONNEMENT	Suisse	France	Belgique
étudiants	21 Fr S	40 Fr F	350 Fr B
normal	25	50	400
soutien	100	200	600

PRIX DU NUMERO			
étudiants	7,50 Fr S	18 Fr F	130 Fr B
normal	8,50 Fr S	20 Fr F	150 Fr B

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS
Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE :

REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA 1000 LAUSANNE 22
Case Postale 66
CCP - 10 - 24712 HOKHMA - Lausanne

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Louis Schweitzer - Hokhma
48, rue de Lille
75007 PARIS
CCP La Source 32095 41 X

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse.
La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465